LA ESENCIA DEL HABLA

I

Las tres conferencias que siguen llevan por título: «La esencia del habla». Quisieran llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Hacer una experiencia con algo – sea una cosa, un ser humano, un dios – significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de «hacer» una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar.

Hacer una experiencia con el habla quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella. Si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla – independientemente de si lo sabe o no – entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia. Nosotros, que hablamos el habla, podemos ser así transformados por tales experiencias, de un día para otro o en el transcurso del tiempo. Pero la experiencia que hagamos con el habla tal vez sea excesiva para nosotros contemporáneos, aun cuando sólo nos alcance hasta el punto de advertirnos de una vez de *nuestra relación con el habla*, de modo que en lo sucesivo podamos tener presente esta relación.

En efecto, suponiendo, por de pronto, que se nos preguntara: ¿en qué relación viven con el habla que hablan? no nos faltarían respuestas. Es más, hallaríamos de inmediato un hilo conductor y un apoyo que permitirían alcanzar la cuestión por una vía fiable.

Hablamos del habla. ¿De qué otro modo puede estarse cerca del habla si no es hablando? Pese a todo, nuestra relación con el habla es indeterminada, oscura, casi muda. Si pensamos en esta

extraña situación, será inevitable que cualquier comentario acerca de este tema nos suene inicialmente extraño e incomprensible. Sería, por tanto, provechoso si desistiésemos de la costumbre de oír siempre tan sólo lo que ya entendemos. Esta proposición no va dirigida sólo a cada oyente; va dirigida más aún a aquel que intenta hablar del habla – sobre todo cuando ello tiene lugar con la sola intención de mostrar posibilidades que nos permiten estar atentos al habla y a nuestra relación con ella.

Pero esto mismo, el hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla. Tales conocimientos la ciencia de las lenguas, la lingüística y la filosofía de los diversos idiomas, la psicología y la filosofía del lenguaje los pone a nuestra disposición hasta tal punto que vienen a ser inabarcables. Últimamente, la investigación científica y filosófica de las lenguas tiende, cada vez más resuelta, a la producción de lo que se llama «metalenguaje». La filosofía científica que persigue la producción de este «super-lenguaje» se entiende consecuentemente a sí misma como metalingüística. Esta expresión suena a metafísica pero no sólo suena como ella: *es* como ella; porque la metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un solo y único instrumento operativo de información interplanetaria. Metalenguaje y satélites, metalinguística y tecnología espacial son lo Mismo.

Con todo, no se quiere dar lugar a la opinión de que aquí se emiten juicios negativos acerca de la investigación científica y filosófica de las lenguas y del habla. Esta investigación tiene su propia razón y su propio peso. A su modo enseña en todo momento cosas útiles. Pero la información científica y filosófica sobre el habla es una cosa; y otra, una experiencia que hagamos con el habla. Que el intento de llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla sea coronado por el éxito y, si se logra, hasta dónde nos alcanza a cada uno de nosotros este posible éxito, es algo que no depende de ninguno de nosotros.

Por lo demás, lo que queda por hacer es indicar caminos que conduzcan ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Tales caminos existen desde hace tiempo. Pero se utilizan pocas veces de modo que a la posible experiencia con el habla se le dé voz para manifestarse en el habla. En las experiencias que

hagamos *con* el habla, el habla misma se lleva al habla. Se podría pensar que esto sucede constantemente, en cualquier hablar. Así y todo, cualquiera que sea el momento y modo como hablamos el habla – el habla misma no llega precisamente nunca al habla. Un gran número de cosas llegan al habla cuando se habla, sobre todo aquello de lo que se está hablando: un hecho, un suceso, una cuestión, algo que nos concierne. Únicamente porque en el hablar cotidiano el habla misma *no* llega propiamente al habla sino que se retiene, estamos precisamente capacitados para hablar un habla; para tratar de algo y a propósito de algo en el hablar, para entrar en el diálogo, para permanecer en el diálogo.

Pero ¿dónde habla el habla como tal habla? Habla curiosamente allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima. Dejamos entonces lo que tenemos en mente en lo inhablado y vivimos, sin apenas reparar en ello, unos instantes en los que el habla misma nos ha rozado fugazmente y desde lejos con su esencia.

Ahora, cuando se trata de llevar al habla algo que hasta ahora no ha sido jamás hablado, todo depende de si el habla obsequia o rehúsa la palabra apropiada. Uno de estos casos es el del poeta. Así, es posible que un poeta llegue al punto en que necesita llevar al habla – a su manera, es decir, poéticamente – la experiencia que hace él propiamente con el habla.

Entre los poemas tardíos de *Stefan George*, sencillos, casi como cantos, se encuentra uno que lleva por título: *La Palabra.* El poema se publicó por vez primera en el año 1919 y fue incorporado más tarde a un volumen de poesía de título *El Nuevo Reino* (pág. 134). El poema consta de siete estrofas de dos versos cada una. Las tres primeras están claramente diferenciadas de las tres siguientes y ambas tríadas como conjunto, lo están, a su vez, de la séptima y última estrofa. El modo como conversaremos brevemente con el poema a lo largo de las tres conferencias, no tiene pretensión de ser científico. El poema dice:

La palabra

Sueño o prodigio de la lejanía
Al borde de mi país traía

Esperando a que la Norna antigua
En su fuente el nombre hallara –

Después denso y fuerte lo pude asir
Ahora florece y por la región reluce...

Un día llegué de feliz viaje
Con joya delicada y rica

Buscó largamente e hízome saber:
«Sobre el profundo fondo nada así descansa»

Entonces de mi mano se escapó
Y nunca el tesoro mi país ganó...

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Después de nuestras indicaciones anteriores estamos tentados de atenernos al último verso del poema: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra». Pues él lleva la palabra del habla, lleva el habla misma a su habla y dice algo acerca de la relación entre palabra y cosa. El contenido de la última línea puede transformarse en un enunciado, o sea: Ninguna cosa es donde falta la palabra. Donde algo falta se manifiesta una carencia, una disminución. Disminuir significa quitar, hacer carecer de algo. Faltar quiere decir: carecer. Ninguna cosa es donde carece de palabra, a saber, la palabra que cada vez nombra una cosa. ¿Qué significa «nombrar»? Podemos contestar: nombrar es conferirle nombre a algo. ¿Y qué es un nombre? Es la designación que provee a algo de un signo fonético y escrito; con una cifra. ¿Y qué es un signo? ¿Es una señal? ¿O una insignia? ¿Una marca? ¿O es una seña? ¿O todo esto junto y algo más? Nos hemos vuelto negligentes y calculadores en la comprensión y el uso de signos.

¿Es el nombre, es la palabra un signo? Todo depende del modo como pensamos lo que dicen las palabras «signo» y «nombre». Y reparamos ya con estas pocas indicaciones en qué corriente entramos cuando la palabra como tal palabra, el habla como

tal habla, llega al habla. Que el propio poema piensa en el nombre cuando se trata de la expresión «palabra», esto lo dice la segunda estrofa:

Esperando a que la Norna antigua
En su fuente el nombre hallara –

Con todo, la divinidad que halla el nombre y el lugar donde lo halla, la Norna y la fuente, nos hacen dudar de si entender «nombre» como una mera designación. Tal vez el nombre y la palabra que nombra se entienden aquí en el sentido que conocemos por los términos de: en el nombre del rey; en el nombre de Dios. Gottfried Benn comienza uno de sus poemas de este modo: «En el nombre de aquel que prodiga las horas». «En el nombre» quiere aquí decir: bajo la orden, conforme al mandato. Las expresiones «nombre» y «palabra» en el poema de George están pensadas de modo diferente y más profundo que como meros signos. Pero ¿qué estoy diciendo? ¿Es que, además, se piensa en un poema? Desde luego; en un poema de este rango se piensa, y además sin aparato científico ni filosófico. Si esto es cierto, es lícito, incluso necesario meditar con aún más reflexión y con la debida retención y prudencia, el verso final del poema titulado *La Palabra:*

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Nos arriesgamos a la transcripción: Ninguna cosa es donde carece de palabra. «Cosa» se entiende aquí en el amplio sentido tradicional referido a un algo cualquiera, que de algún modo es. Entendido así, incluso un Dios es una cosa. Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Sólo de este modo *es*. Por consiguiente debemos puntualizar: Ninguna cosa *es* donde falta la palabra, es decir el nombre. Solamente la palabra confiere el ser a la cosa. Con todo ¿cómo puede una simple palabra lograr esto – llevar algo a ser? La cuestión está obviamente al revés. Véase el Sputnik. Esta cosa – suponiendo que lo sea – *es* obviamente independiente de este nombre que le fue asignado posteriormente. Pero, la cuestión sea quizá distinta

con cosas como cohetes, bombas atómicas, reactores y demás; diferente de lo que nombra el poeta en la primera estrofa de la primera tríada:

Sueño o prodigio de la lejanía
Al borde de mi país traía

De todos modos, son incontables los que consideran esta «cosa», el Sputnik, como un prodigio – esta «cosa» que corre su vertiginosa carrera en un espacio «cósmico» desligado ya de todo mundo; y para muchos fue y sigue siendo un sueño: prodigio y sueño de la técnica moderna, la cual, por otra parte, debe ser la menos dispuesta a aceptar la noción de que la palabra confiere a las cosas su ser. Hechos y no palabras son los que cuentan en el cálculo del cómputo planetario ¿Para qué poetas...? ¡Pero, aun y así...!

Dejemos, por una vez, la precipitación en los pensamientos. ¿No está incluso esta «cosa», lo que es y como es, en el nombre de su nombre? Desde luego. Si la precipitación, en el sentido de la maximización técnica de todas las velocidades en cuyo tiempo-espacio solamente pueden las máquinas y aparatos modernos ser los que son; si esta precipitación no hubiera invocado al hombre hasta el punto de requerirlo y ponerlo bajo su mandato; si este mandato no hubiera desafiado al hombre a esta precipitación para disponer de él; si la palabra de este disponer no hubiese hablado, entonces tampoco habría Sputnik: Ninguna cosa es donde carece de palabra. De este modo la cuestión permanece enigmática: la palabra del habla y su relación con la cosa, a todo lo que es – el hecho que es y el modo como es.

Por eso creemos oportuno preparar una posibilidad para hacer una experiencia con el habla. Y por esto prestamos también mayor atención al lugar donde semejante experiencia se manifiesta en el habla de un modo elevado y noble. Escuchamos el poema que hemos leído. ¿Lo hemos oído? Apenas. Sólo hemos retomado el último verso – y eso de forma casi cruda – e incluso nos hemos arriesgado a transcribirlo como declaración nada poética: Ninguna cosa es donde carece de palabra. Y aún más, podríamos proponer el siguiente enunciado: algo *es* solamente cuando la palabra

apropiada – y por tanto pertinente – lo nombra como siendo y lo funda así cada vez como tal. ¿Quiere decir esto al mismo tiempo: sólo hay ser donde habla la palabra apropiada? ¿De dónde toma para ello su propiedad *(Eignung)* la palabra? El poeta no dice nada de la cuestión. Con todo, el contenido del verso final incluye esta declaración: el ser de cualquier cosa que es, reside en la palabra. De ahí la validez de la frase: el habla es la casa del ser. Procediendo de este modo, habríamos aportado la más bella confirmación desde la poesía para una frase pronunciada en otra ocasión, relativa al pensamiento y, en realidad, lo hubiéramos arrojado todo a un torbellino de confusiones. Habríamos rebajado la poesía a no ser más que justificación para el pensamiento y a éste lo habríamos tomado como algo demasiado fácil; a la vez habríamos olvidado lo que de hecho importa, a saber: hacer una experiencia con el habla.

Por ello debemos ahora devolverle íntegro a su estrofa el verso final que entresacamos y transcribimos:

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

El poeta, ecónomo con los signos, ha puesto dos puntos después de «renuncia». Se supone, por tanto, que a continuación siga algo que gramaticalmente hable en declaración directa:

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa es donde falta la palabra.

En cambio, Stefan George no dice «es» sino «sea» y podría, siguiendo su estilo habitual, omitir los dos puntos, lo que sería casi más adecuado para la declaración indirecta del último verso, suponiendo que lo sea. Pero se podrían probablemente aducir muchos ejemplos del estilo de George, por ejemplo, el pasaje en la «Introducción a un proyecto de una doctrina de los colores» de Goethe. Allí dice: «Pero, con el fin de no aparecer excesivamente tímidos intentando evitar una explicación, quisiéramos describir de este modo lo inicialmente dicho: que el color sea un fenómeno natural elemental para el sentido de la visión...».

Goethe entiende las palabras que siguen a los dos puntos como la explicación de lo que es el color y dice: «el color sea...». ¿Pero cómo se presenta la cuestión en la última estrofa del poema de George? Aquí no se trata de una explicación teórica de un fenómeno sino de una renuncia.

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

¿Dice lo que sigue a los dos puntos el contenido de la renuncia? ¿Renuncia el poeta al hecho de que ninguna cosa sea donde falta la palabra? Todo lo contrario. La renuncia aprendida implica que el poeta admite precisamente que ninguna cosa sea donde falta la palabra.

¿Para qué todas estas elucubraciones refinadas? La cuestión está bien clara. No, nada está claro; todo es significativo. ¿En qué medida? En la medida que se trata de prestar oído a cómo, en la última estrofa del poema, se recoge la totalidad de aquella experiencia que el poeta ha hecho con la palabra, es decir, a un tiempo, con el habla; pues debemos atender a que no se fuerce la vibración del decir poético en el rígido raíl de una declaración unívoca y, de este modo, destruirlo.

El último verso, «Ninguna cosa sea donde falta la palabra», podría, entonces, tener aún otro sentido que el de una enunciación y afirmación transformada en declaración indirecta, que dice: Ninguna cosa es donde carece de palabra.

Lo que sigue a los dos puntos después de la palabra «renuncia» no nombra aquello a lo que se renuncia, sino que nombra el ámbito en el cual debe entrar la renuncia; nombra el mandato de entrar en la relación entre palabra y cosa, de la que ahora se ha hecho la experiencia. A lo que el poeta ha aprendido a renunciar es a la opinión que tenía hasta ahora de la relación entre cosa y palabra. La renuncia concierne a la relación poética hasta ahora sostenida con la palabra. La renuncia es disponibilidad para otra relación. En este caso, en el verso: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra», el «sea» no es, en términos gramaticales, el subjuntivo de «es», sino una forma de imperativo, un mandato al que el poeta obedece para atenderlo de ahora en adelante. Así, en el

verso: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra», el «sea» significaría tanto como: De ahora en adelante no se admite cosa alguna como siendo donde falta la palabra. En el «sea», entendido como mandato, el poeta se dice a sí mismo la renuncia que ha aprendido, en la que abandona la opinión que una cosa ya es, incluso cuando falta la palabra. ¿Qué quiere decir *Verzicht*, renuncia? Esta palabra pertenece al verbo *verzeihen* (perdonar); una antigua expresión dice: «*sich eines Dinges verzeihen*», lo que significa: renunciar a alguna cosa; abandonarlo. *Zeihen* es la misma palabra que la latina *dicere*, decir, y la griega δείκνυμι, mostrar que, en alemán, es *zeigen* y en alemán antiguo es *sagan*, de donde viene nuestro *sagen*. La renuncia es una abnegación *(Entsagen)*. En su renuncia, el poeta abniega de su relación anterior con la palabra. ¿Nada más que esto? No. En la abnegación misma algo le está siendo dicho, un mandato al cual ya no se rehúsa. De todos modos, sería forzado entender la interpretación imperativa del «sea» como la única posible. Presumiblemente, una y otra significación vibran al unísono en el decir poético de este «sea»: un mandato en tanto que interpelación y el sometimiento a él.

El poeta ha aprendido la renuncia. Ha hecho una experiencia. ¿Con qué? Con la cosa y su relación con la palabra. Pero el título del poema es simplemente: *La Palabra*. La experiencia propiamente dicha, el poeta la ha hecho con la palabra y, además, con la palabra en la medida que sólo ella puede instituir una relación con una cosa. Pensado más claramente: el poeta ha hecho la experiencia que solamente la palabra deja aparecer un cosa en tanto que cosa que es y la deja así estar presente. La palabra se declara al poeta como lo que mantiene y sostiene una cosa en su ser. El poeta hace la experiencia de un reino, de una dignidad de la palabra como no pueden ser pensados más amplios y más elevados. Pero la palabra es, al mismo tiempo, aquella posesión que le está fiada y confiada al poeta en tanto que poeta de manera extraordinaria. El poeta hace la experiencia de la profesión de poeta como vocación a la palabra como la fuente del ser. La renuncia que el poeta aprende es de una clase de abdicación colmada; sólo a ella está prometido aquello que estuvo largamente oculto y propiamente ya destinado.

Entonces, el poeta debería alegrarse de semejante experiencia, pues le brinda la mayor alegría que pueda serle acordada a un poeta. En su lugar el poema dice: «Así aprendí triste la renuncia:». El poeta está, por tanto, abatido por su renuncia porque significa una pérdida. Pero la renuncia, tal como vimos, no es una pérdida. El «triste» tampoco se refiere a la renuncia sino al aprendizaje de la misma. A su vez, la tristeza no es ni mero abatimiento ni melancolía. La verdadera tristeza está en una relación de consonancia con lo que es verdadera alegría, por cuanto que esta alegría se retira, vacila en su retirada y se mantiene en reserva. Al aprender esta renuncia, el poeta hace la experiencia con el alto reino de la palabra. Recibe el conocimiento inaugural *(Ur-Kunde)* de la tarea asignada al decir poético; las sublimes y permanentes cuestiones que le son prometidas a la vez que retenidas. El poeta no podría hacer la experiencia que hace con la palabra si esta experiencia no estuviese templada por la tristeza, esto es, por la serena disposición de ánimo para la proximidad de lo que se ha retirado y que así está, a la vez, reservado para un advenimiento inaugural.

Estas pocas indicaciones pueden bastar para clarificar cual fue la experiencia del poeta con el habla. Hacer una experiencia, *erfahren*, significa, en el sentido preciso del término: *eundo assequi*, obtener algo en el caminar; alcanzar algo en la andanza de un camino. ¿Qué es lo que logra el poeta? No un simple conocimiento. Alcanza a entrar en la relación de la palabra con la cosa. Pero esta relación no es una conexión entre cosa de un lado y palabra del otro. La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo que «es» una cosa.

Pese a todo, con estos enunciados y cualquiera que sea la amplitud de sus implicaciones, no logramos más que hacer la suma de la experiencia del poeta con la palabra, en lugar de atender a la experiencia misma. ¿Cómo sucedió esta experiencia? La pequeña palabra, la única que dejamos inadvertida hasta ahora en nuestra discusión de la última estrofa del poema, nos guía hacia la respuesta:

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

«*Así* aprendí...» ¿Cómo así? Así como lo dicen las seis estrofas Precedentes. A partir de lo que se acaba de exponer acerca de la última estrofa, puede hacerse alguna luz sobre estas seis estrofas. Con todo, deben hablar por sí mismas desde la totalidad del poema.

En las seis estrofas habla la experiencia acaecida al poeta con el habla. Algo le está siendo destinado, lo alcanza y transforma su relación con la palabra. Por eso es preciso mencionar antes la relación que el poeta tenía con el habla *antes* de la experiencia. Ésta habla en las tres primera estrofas. La última línea de la tercera acaba con puntos suspensivos, caracteriza así la separación entre la primera y la segunda tríada. La cuarta estrofa inicia a continuación la segunda tríada, de forma más bien abrupta, con las palabras «Un día», cuya antigua acepción significa tanto como: una vez. La segunda tríada dice lo que el poeta experimenta una vez y por siempre. Experimentar, hacer una experiencia, es el caminar a lo largo de un camino. Conduce a través de un paisaje. En él se halla tanto el país del poeta como la sede de la antigua Norna, la divinidad del destino. Habita el borde, la frontera del país poético que, en tanto que «región» es, a su vez, país fronterizo. La antigua Norna cuida de su fuente, es decir, del manantial de cuyo profundo fondo entresaca los nombres. La palabra, el habla pertenecen al ámbito de este misterioso paisaje donde el decir poético bordea la fuente destinal del habla. Al principio y durante largo tiempo, parece como si el poeta sólo tuviera que llevar los prodigios que le encantan o los sueños que le cautivan a la fuente del habla para que, con toda confianza, le lleguen las palabras concordantes con todo aquello que ha imaginado como maravilloso y ensoñado. Antes, el poeta, animado por los hallazgos de su poesía, pensaba que las cosas poéticas, prodigios y sueños, se mantenían ya desde sí mismas bien sólidamente en el ser; que sólo faltaba el arte de hallar para ellas la palabra que las describía y que las representaba. Al principio, y durante mucho tiempo, parecía que las palabras fueran como asideros que abarcan lo existente y lo que así se considera, lo que le confiere densidad, lo expresa y de este modo le confiere belleza.

Sueño o prodigio de la lejanía
Al borde de mi país traía

Esperando a que la Norna antigua
En su fuente el nombre hallara –

Después denso y fuerte lo pude asir
Ahora florece y por la región reluce...

Prodigios y sueños por un lado, nombres para poder asirlos por el otro, ambos fundidos – así advenía la poesía. ¿Hacía esta poesía justicia a lo que es la tarea del poeta; fundar lo que permanece para que perdure y sea?

Así y todo, a Stefan George le llega el instante en el que hacer poesía como hasta entonces se rompe, de pronto, y le recuerda las palabras de Hölderlin:

Pero lo que perdura lo fundan los poetas.

Pues una vez llega el poeta, incluso después de viaje feliz y aún lleno de esperanzas, al lugar de la antigua diosa del destino y pide el nombre de la joya, rica y delicada, que tiene en la mano. No es ni «prodigio de la lejanía» ni «sueño». La diosa busca largamente pero en vano. Le hace saber:

«Sobre el profundo fondo nada así descansa»

Así, es decir, tal como está la joya en la mano, rica y delicada. Semejante palabra, la que dejara la cosa ser como es, una joya en la mano del poeta, tal palabra debería brotar de la segura custodia *(Geborgenheit)* que descansa en la calma de un profundo sueño. Sólo una palabra de semejante procedencia podría cobijar la joya en la riqueza y delicadeza de su frágil ser.

«Sobre el profundo fondo nada así descansa»

Entonces de mi mano se escapó
Y nunca el tesoro mi país ganó...

Ya en la mano, la delicada y rica joya no llega al ser de una cosa, no se hace tesoro, esto es, posesión poéticamente asegurada

del país. El poeta guarda silencio sobre la joya que no pudo llegar a ser joya de su país, pero que, pese a todo, le brindó una experiencia con el habla; la oportunidad de aprender la renuncia, en cuya abnegación se le declara al poeta la relación entre cosa y palabra. La «joya rica y delicada» es diferenciada respecto al «sueño o prodigio de la lejanía». Si el poema es la expresión poética del propio camino poético de Stefan George, podemos suponer que la joya en la que piensa es la abundancia sensitiva de la simplicidad que llega al poeta en sus tiempos tardíos como lo que necesita y acuerda ser dicho. El poema mismo, un logrado canto lírico del habla, atestigua que ha aprendido la renuncia.

En cambio, para nosotros deberá quedar abierto de si somos capaces de entrar adecuadamente en esta experiencia poética con el habla. Existe el peligro de sobrecargar el poema, es decir, de atribuirle un exceso de pensamientos y que nos cerremos a ser alcanzados por su poesía. Más grande aún – aunque hoy en día se admite poco – es el peligro de que pensemos demasiado poco, y que rechacemos el pensamiento de que la verdadera experiencia con el habla sólo pueda ser una experiencia del pensamiento, además de que todo elevado canto poético de toda gran poesía vibra en el ámbito de un pensamiento. Pero si lo que ante todo importa es la experiencia del pensamiento con el habla, ¿para qué, entonces, esta indicación de una experiencia poética? Porque, a su vez, el pensamiento anda por caminos vecinos a la poesía. Por esto es bueno pensar en el vecino, en aquel que vive en la misma proximidad. Poesía y pensamiento se necesitan mutuamente en su vecindad, cada uno a su modo cuando se llega al límite. La región en la que la vecindad misma tiene su ámbito, esto la poesía y el pensamiento lo determinan de modos distintos, pero siempre de forma tal que se encuentra en el mismo ámbito. Puesto que estamos atrapados por un prejuicio secular donde el pensamiento es una cuestión de raciocinio, o sea, de cálculo en el sentido más amplio, se desconfía, ya de entrada, al hablar de una vecindad del pensamiento con la poesía.

El pensamiento no es un medio para el conocimiento. El pensamiento abre surcos en el campo del ser. Alrededor de 1875 Nietzsche escribe una vez (Gran octavo WW XI, 20): «Nuestro pensamiento debe tener la vigorosa fragancia de un campo de

trigo en una tarde de verano.» ¿Cuántos tienen aún hoy los sentidos para esta fragancia?

Las dos frases iniciales de la conferencia pueden repetirse ahora con mayor precisión: las tres conferencias tienen por título «La esencia del habla». Quisieran llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia pensante con el habla. Que quede bien entendido: ante una posibilidad. Nos atenemos a lo que este intento tiene de provisional. Con todo, el título no dice nada de esto. Este título, «La esencia del habla», suena más bien presuntuoso, como si aquí fuera cuestión de dar a conocer información certera sobre la esencia del habla. Además, el título se presenta formalmente de modo casi demasiado familiar, como: la esencia del arte, la esencia de la libertad, la esencia de la técnica, la esencia de la verdad, la esencia de la religión, etc. Estamos ya cansados de la acumulación de esencias, por motivos que no acabamos de percibir del todo. Pero ¿y si elimin---áramos lo presuntuoso y lo provisional del título con un simple arreglo? Pongámosle un interrogante al título para que la totalidad del mismo se sostenga bajo este signo y suene así distinto. Dice entonces: ¿la esencia? – ¿del habla? Ahora no es solamente el habla sino también lo que significa la esencia lo que está en cuestión; más aún: está en cuestión si y de qué modo se pertenecen mutuamente la esencia y el habla. ¿La esencia? – ¿del habla? Por la forma interrogativa, todo lo que el título tenía de presuntuso y familiar se desvanece. Pero al mismo tiempo una pregunta suscita otra. Por de pronto se suscitan las dos siguientes:

¿Cómo podemos cuestionar el habla si nuestra relación con ella es confusa y, en cualquier caso, indeterminada? ¿Cómo podemos inquirir acerca de su esencia si de inmediato surge la disputa acerca de lo que significa esencia?

Cualesquiera que sean los múltiples caminos imaginables para indagar acerca del habla e investigar su esencia, nuestros esfuerzos serán vanos mientras nos cerremos a una consideración que no se limita en modo alguno a las cuestiones ahora suscitadas.

Cuando inquirimos acerca del habla, o sea, acerca de su esencia, entonces ya debe estarnos hablando el habla misma. Si queremos indagar acerca de la esencia, es decir, del habla, entonces también lo que significa esencia debe estarnos ya dicho. In-

quirir e investigar, aquí y en todas partes, precisan del consentimiento de lo que abordan y persiguen con preguntas. Todo impulso de cualquier pregunta ya se halla dentro del consentimiento de lo que está en cuestión.

¿Qué descubrimos cuando pensamos adecuadamente el asunto? Que la verdadera actitud de pensar no es plantear preguntas, sino prestar oído al consentimiento de aquello que debe ponerse en cuestión. Ahora bien, desde antiguo en la historia del pensamiento el preguntar viene a ser el rasgo característico del pensamiento, y no es casual que esto sea así. Un pensamiento es tanto más pensante cuanto más radicales son sus gestos, cuanto más llega a la raíz de todo aquello que es. La meta del pensamiento es siempre la búsqueda de las primeras y de las últimas razones. ¿Por qué? Porque esto, que algo es y lo que es, lo «esenciante» de la esencia *(das Wesende des Wesens)*, se ha determinado desde antiguo como el fundamento *(Grund)*. En la medida en que toda esencia tiene carácter de fundamento, la búsqueda de la esencia es la profundización *(Ergründen)* y fundamentación *(Begründen)* del fundamento *(Grund)*. Un pensamiento que piensa en la dirección de la esencia así determinada es, en su fundamento, un preguntar. Hace algún tiempo, al final de una conferencia titulada «La pregunta por la técnica», se dijo: «Pues preguntar es la devoción del pensar.» Devoción se entiende aquí en el antiguo sentido de: obediencia, en este caso a lo que el pensamiento tiene por pensar. Es de las experiencias estimulantes del pensamiento, que a veces no logra comprender del todo las nuevas visiones que acaba de alcanzar y que no las satisface en su justa medida. Tal es el caso de la frase que acabamos de recordar, el pensar es la devoción del pensamiento. La conferencia, que concluye con esta frase, se mueve ya en un ámbito donde el impulso propio del pensamiento no puede ser el del preguntar, sino que debe consistir en la escucha del consentimiento de aquello donde sólo empieza el preguntar cuando pregunta acerca de la esencia. Por tanto, aunque lo dotemos de signos de interrogación, el título de estas conferencias no viene a ser por si sólo título para una experiencia del pensamiento. Pero, pese a todo, aquí está, esperando ser completado según lo que acaba de apuntarse sobre el impulso propio del pensamiento. Cualquiera que sea el modo como nos pregun-

temos acerca de la esencia del habla, se precisa, ante todo, que se nos hable el habla misma. En este caso la esencia del habla deviene consentimiento de su esencia, esto es, la esencia del habla deviene habla de la esencia (véase segunda conferencia).

El título «La esencia del habla» pierde ahora incluso su papel de título. Lo que dice es el eco de una experiencia del pensamiento ante cuya posibilidad quisiéramos llevarnos: La esencia del habla: El habla de la esencia.

En el caso de que esta frase – suponiendo que lo sea y que pueda serlo – no represente una inversión artificiosa y vacía, puede surgir la posibilidad de que, a su debido tiempo, en la frase «Habla de la esencia», sustituyamos tanto «Habla» como «esencia» por otra palabra.

La totalidad de lo que ahora se nos declara: La esencia del habla: El habla de la esencia, no es ni título ni incluso respuesta a una pregunta. Viene a ser una frase directriz que quisiera conducirnos en nuestro camino. En este camino pensante nos acompañará la experiencia poética con la palabra que oímos al comienzo. Ya entramos a conversar con ella y nos mostró que el verso final: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra» apunta hacia la relación entre palabra y cosa, de tal modo que la palabra misma es la relación en tanto que sostiene toda cosa hacia su ser y la mantiene en él. Sin la palabra que de este modo retiene la totalidad de las cosas, el «mundo» se hundiría en la oscuridad incluyendo al «yo» que lleva al borde de su país, hasta la fuente de los nombres y todo lo que encuentra como prodigio o sueño.

Para oír de nuevo la voz de la experiencia poética con la palabra de Stefan George, aunque en clave distinta, leeré, para terminar, un poema de dos estrofas de los *Poemas estáticos* de Gottfried Benn (pág. 36). El tono de este poema es más tenso y a la vez más vehemente, porque está más abandonado y al mismo tiempo resuelto al extremo. El poema está encabezado por una característica modificación del título, presumiblemente buscada:

Una palabra

Una palabra, una frase –: Ascienden de las cifras
vida reconocida, súbito sentido,

el sol inmóvil, guardan silencio las esferas
y hacia ella todo toma cuerpo.

Una palabra – un fulgor, un vuelo, un fuego,
una llamarada, una ráfaga estelar –,
y de nuevo oscuridad inmensa,
en el espacio vacío alrededor de mundo y yo.

II

Las tres conferencias quisieran llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. Hacer una experiencia significa: alcanzar algo caminando en un camino. Hacer una experiencia con algo significa que aquello mismo hacia donde llegamos caminando para alcanzarlo nos demanda *(belangt)*, nos toca y nos requiere en tanto que nos transforma hacia sí mismo.

Puesto que nuestra meta es hacer una experiencia de estar-en-camino, hoy, a la hora de la transición de la primera a la tercera conferencia, vamos a pensar el camino. Dado que la mayoría de ustedes están primordialmente involucrados en el pensamiento científico será necesario un comentario previo. Las ciencias conocen el camino al conocimiento bajo el término de método. El método no es, sobre todo en la ciencia contemporánea, un simple instrumento al servicio de la ciencia; al contrario, el método mismo ha tomado las ciencias a su servicio. Nietzsche fue el primero en reconocer esta situación en todo su alcance y la expuso en las notas que siguen. Éstas se hallan en su obra póstuma, publicada en los números 466 y 469 de *La Voluntad de Poderío.* La primera nota dice: «No es la victoria de la *ciencia* la que caracteriza nuestro siglo XIX, sino la victoria del *método* científico sobre la ciencia».

La segunda nota comienza con la frase: «Las más valiosas percepciones se encuentran por último: pero las percepciones más valiosas son los *métodos.*»

El propio Nietzsche encontró también la relación entre método y ciencia hacia el final, durante el último año de su vida lúcida, en 1888 en Turín.

En las ciencias, el tema de investigación no está solamente propuesto por el método, está, a la vez, implantado en el método y permanece subordinado a él. La carrera enloquecida que arrastra hoy a las ciencias – ellas mismas no saben hacia dónde – proviene de un impulso cada vez más fuerte; el impulso del método, cada día más subordinado a la técnica y a sus posibilidades. Todo el poder del conocimiento reside en el método. El tema tiene su lugar dentro del método.

De modo distinto a la representación científica sucede con el pensamiento. Aquí no hay ni método ni tema, sólo hay región, llamada así porque obsequia con un en-frente *(die Gegend... gegnet);* libera lo que el pensamiento tiene por pensar. El pensamiento mora en esta región al caminar los caminos de esta región. Aquí el camino pertenece a la región. Desde el punto de vista de la representación científica no sólo es difícil sino incluso imposible percibir esta relación. Si en lo sucesivo reflexionamos acerca del camino de la experiencia pensante con el habla, no vamos a efectuar reflexiones metodológicas. Ya caminamos en la región, en el ámbito que nos concierne.

Hablamos y hablamos del habla. Aquello de lo que hablamos, el habla, siempre está por delante de nosotros. Así nuestro hablar es repetir lo dicho por el habla. Nos hallamos así siempre en retraso con respecto a lo que deberíamos antes dar alcance y llevarlo hacia nosotros para poder hablar de ello. De este modo, cuando hablamos del habla, permanecemos continuamente enredados en un hablar inadecuado. Este enredo nos cierra el paso a lo que debería darse a conocer al pensamiento. Con todo, este enredo, que el pensamiento jamás puede tomar a la ligera, se desenreda si atendemos a las propiedades peculiares del camino del pensamiento, esto es, si miramos en torno a la región donde el pensamiento tiene su morada. Esta región está abierta en todas partes hacia la vecindad con la poesía.

La reflexión sobre el camino del pensamiento obliga a pensar esta vecindad. Tomadas externamente y haciendo la cuenta, la primera conferencia trata tres cuestiones:

Por una parte, apunta hacia una experiencia poética con el habla. La indicación se limita a algunas observaciones acerca del poema *La Palabra* de Stefan George.

Por otra parte, la conferencia caracteriza la experiencia que aquí se trata de preparar para nosotros, como una experiencia del pensamiento. Allí donde el pensamiento encuentra su verdadera determinación, se recoge en la escucha del decir confiador *(Zusage)* que nos dice lo que el pensamiento tiene por pensar.

Toda pregunta acerca del asunto del pensamiento, todo inquirir acerca de su esencia, está llevado ya por el decir confiador de lo que viene en cuestión. El verdadero gesto del pensamiento ahora necesario es la escucha del decir confiador y no el preguntar. Pero puesto que esta escucha es una escucha hacia la palabra que viene al encuentro, la escucha del decir confiador de lo que está por pensar se despliega siempre en un preguntar por una respuesta. Caracterizar el pensamiento como una escucha suena extraño y tampoco satisface a la inteligibilidad necesaria aquí. He aquí lo que constituye lo peculiar y propio de la escucha: obtiene su determinación y claridad a través de lo que es dado a entender por el decir confiador. Pero una cosa está clara: la escucha de la que aquí se trata se inclina hacia el decir confiador en tanto que Decir *(Sage)* con el que está emparentada la esencia del habla. Si logramos una visión de la posibilidad de hacer una experiencia pensante con el habla, ésta puede aclararnos en qué sentido el pensamiento es una escucha del decir confiador.

Y, finalmente, la primera conferencia contiene este tercer aspecto: la transformación del título de las conferencias. Esta transformación aleja, por de pronto, lo que este título pudiera contener de pretencioso y de familiar, añadiéndole un interrogante que cuestiona tanto el habla como la esencia y que convierte el título en una interrogación: ¿La esencia? – ¿del habla?

Ahora, lo que nos importa es la tentativa de preparar una experiencia pensante con el habla. En la medida, sin embargo, en que el pensamiento es, ante todo, una escucha, o sea, un dejarse-decir y no una interrogación, debemos, si lo que está en cuestión es la experiencia pensante con el habla, volver a borrar los interrogantes aunque sin por ello volver al título original. Si debemos ser capaces de pensar acerca de la esencia del habla, el habla debe antes confiarse a nosotros, incluso habérsenos confiado ya. El habla debe a su modo dirigirse a nosotros, es decir, declararnos su esencia. El habla adviene en tanto que este decir confiador

(Zuspruch). Lo oímos constantemente, pero no pensamos en ello. Si no oyéramos en todas partes el decir confiador del habla no estaríamos en condiciones de utilizar una sola palabra del habla. El habla adviene en tanto que este decir confiador. La esencia del habla se manifiesta como aquello que es hablado *(Spruch)*, como el habla de su esencia. Pero no alcanzamos a oír correctamente – y menos aún a «leer» – esta noticia inaugural *(Ur-Kunde)*. Dice: La esencia del habla : el habla de la esencia.

Lo que se acaba de enunciar es una presunción. Si fuese una mera afirmación, podríamos proceder a demostrar su veracidad o su falsedad. Sería, desde luego, más fácil que sostener y aceptar la presunción.

La esencia del habla : el habla de la esencia. La presunción de hacer la experiencia pensante de ello, proviene al parecer, de que nos la impone la conferencia. Pero, en realidad, la presunción procede de otra parte. La transformación del título es de naturaleza tal que la hace desaparecer. Lo que le sigue a continuación no es una disertación sobre el habla bajo un título modificado. Es la tentativa de avanzar un primer paso hacia la región que nos tiene reservadas las posibilidades para una experiencia pensante con el habla. El pensamiento encuentra en esta región la vecindad con la poesía. Oímos hablar de una experiencia poética con la palabra. Esta experiencia habla, en recogimiento, en la última estrofa del poema:

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Con un breve comentario sobre las seis estrofas precedentes intentamos alcanzar una visión del camino poético de esta experiencia. Una mirada al camino del poeta sólo desde lejos – no vayamos a pretender haber recorrido nosotros mismos este camino. Porque el decir poético de Stefan George, en ese poema y los que le acompañan, es un caminar que equivale a un alejamiento, después de que este poeta hubiera hablado anteriormente como legislador y profeta. Así, también este poema *La Palabra* pertenece a la última parte del último libro de George, *El Nuevo Reino*, aparecido en el año 1928. La última parte lleva por título: *El*

Canto. El canto está cantando, no a continuación, sino: en el cantar comienza el canto a ser canto. El poeta del canto es el cantor. Poesía es canto. Hölderlin, siguiendo el ejemplo de los antiguos, gusta de denominar «canto» a la poesía.

En el himno *Fiesta de la Paz,* recientemente descubierto, Hölderlin canta al comienzo de la octava estrofa:

> Mucho desde la mañana,
> Desde que somos una plática y oímos los unos de los otros,
> Ha aprendido el hombre; pero pronto canto seremos
> (nosotros).

Los que «oímos los unos de los otros» – éstos son los hombres y los dioses. El canto es la celebración del advenimiento de los dioses – en este advenimiento todo se torna silencio. El canto no es lo opuesto al diálogo, sino la más íntima afinidad con él; pues también el canto es habla. En la estrofa precedente, la séptima, dice Hölderlin:

> Ley del destino es que todos se conozcan,
> Que, cuando retorna el silencio, haya también un habla.

En 1910 Norbert v. Hellingrath, que cayó en Verdun en 1916, publicó por vez primera las traducciones de Píndaro a partir de manuscritos de Hölderlin. Luego, en 1914, siguió la primera edición de los *Himnos* tardíos de Hölderlin. Ambos libros fueron, para nosotros estudiantes, como un terremoto. El propio Stefan George, quien había orientado a Norbert v. Hellingrath hacia Hölderlin, recibió por medio de estas publicaciones – lo mismo que Rilke – impulsos decisivos. Desde entonces la poesía de Stefan George se acerca cada vez más al canto. Con ello presiente ya lo que dice Nietzsche en la tercera parte de *Así habló Zarathustra,* al final de la obra titulada *De la Gran Nostalgia:* «Oh mi alma, ahora te lo he dado todo y también mi último bien, y contigo todas mis manos se han vaciado: *que yo te pidiera cantar,* ves, éste era mi último bien!» (WW VI, 327).

La parte final del libro *El Nuevo Reino* de Stefan George dice, bajo el título de *El Canto:*

Sea lo que pienso y sea lo que reúno
El mismo rostro lleva todo lo que aún amo.

El poeta ha salido de su propio «círculo» anterior sin por ello renunciar a la palabra; pues canta, y el canto permanece como plática. La renuncia del poeta no se refiere a la palabra, sino a la relación entre palabra y cosa, más exactamente: a lo propio y misterioso de esta relación que se revela precisamente como misterio en el momento en que el poeta quisiera nombrar la joya que tiene en la mano. El poeta no dice de qué clase es esta joya. Pero podemos recordar que en su antigua acepción «joya» *(Kleinod)* significa: pequeño y gracioso obsequio destinado al huésped; o también un obsequio como signo de favor particular que en adelante el receptor llevará siempre consigo. El obsequio pertenece a las relaciones de favor y hospitalidad. Notemos que, junto a este poema *La Palabra,* bajo el título general de la última parte *El Canto,* está aquel cuyo título es *Canto del Mar* y que comienza:

Cuando en suave caída al horizonte
Se sumerge el rojo globo ardiente:
Entonces un alto en la duna hago
Por si ver pudiera un huésped querido.

La última estrofa nombra al huésped a la vez que no lo nombra. Como el huésped, la joya se sostiene en lo innombrado. Es del todo innombrado lo que se aproxima al poeta como favor supremo. El poema final de la última parte lo dice, lo canta y sin embargo no lo nombra.

Joya, favor y huésped están dichos pero no están nombrados. ¿Están silenciados? No. Sólo podemos silenciar lo que sabemos. El poeta no silencia los nombres. No los sabe. Él mismo lo reconoce en un verso que suena como un bajo continuo a lo largo de todos los cantos:

En lo que yaces – esto tú no lo sabes.

La experiencia de este poeta con la palabra desaparece en la oscuridad y así permanece ella misma velada. Dejémosla así; con

todo, cuando pensamos de este modo la experiencia poética la dejamos ya en la vecindad del pensamiento. Sin embargo, no debemos creer que una experiencia pensante con el habla, en lugar de la experiencia poética, lleve antes a la claridad y que le sea lícito levantar los velos. De lo que es capaz aquí un pensamiento recibe su determinación del hecho de si oye y de cómo oye el decir confiador dentro del cual habla la esencia del habla en tanto que habla de la esencia. Pero, no es un mero recurso que el intento de preparar una posibilidad para una experiencia del pensamiento con el habla busque la vecindad de la poesía; al contrario, nace de la suposición que pensamiento y poesía pertenecen a una misma vecindad. Tal vez esta suposición corresponda a la presunción de que por ahora oímos sólo de manera difusa: la esencia del habla : el habla de la esencia.

Para que se nos desvele una posibilidad de hacer una experiencia pensante con el habla buscamos la vecindad donde habitan el pensamiento y la poesía. Curioso comienzo – de ambos tenemos tan poco conocimiento. Y pese a todo, los conocemos a ambos. Bajo la rúbrica de *Poesía y Filosofía* poseemos mucha información sobre la poesía y la filosofía. Pero en nuestro camino no buscamos ciegamente la vecindad de pensamiento y poesía; pues aún tenemos en el oído el poema *La Palabra;* tenemos así en vista una experiencia poética con el habla. Podemos resumirla con las debidas reservas en el decir de la renuncia: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra». Tan pronto hemos reparado que aquí se nombra la relación entre cosa y palabra y con ella la relación del habla con cualquier ente en tanto que tal, hemos invocado lo poético a pasar a la vecindad del pensamiento. Pero sin embargo, éste no encuentra nada extraño en ello. En realidad, la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga el pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra. Esta dice: λόγος. Pronuncia simultáneamente el nombre para ser y decir.

Para nosotros es aún más desconcertante el hecho de que con ello no se hace ninguna experiencia pensante con el habla, en el sentido de que el habla misma, como tal habla y en virtud de

aquella relación, llegue al habla. De esta indicación concluimos: la experiencia poética de Stefan George nombra algo tan ancestral y antiguo que ya ha alcanzado el pensamiento y lo mantiene cautivo, pero de modo tal que nos ha llegado a ser tan común como indiscernible. Ni la experiencia poética con la palabra ni la experiencia del pensamiento con el decir llevan el habla al habla en su ser propio.

Ésta es la situación; y esto pese al hecho de que, desde los albores del pensamiento occidental hasta los tiempos tardíos de la poesía de Stefan George, se hayan pensado pensamientos profundos sobre el habla y que la poesía haya llevado al habla cosas admirables. Sólo podemos establecer conjeturas acerca de por qué, pese a todo, la misma esencia del habla no es llevada al habla en tanto que habla de la esencia. Hay indicios de que la esencia del habla se niega decididamente a llegar al habla, esto es, a ese habla en la que hacemos declaraciones sobre el habla. Si en todas partes el habla retiene su esencia de este modo, entonces esta negación es propia de la esencia misma del habla. Así, no sólo se retiene el habla en sí misma allí donde hablamos por costumbre, sino que este atener-se-a-sí-misma está determinado por el hecho de que el habla nos retiene su propio origen y de este modo les deniega su esencia a nuestras nociones habituales. En este caso no podemos ya decir que la esencia del habla es el habla de la esencia, excepto si en la segunda acepción la palabra «habla» dice algo distinto, incluso aquello donde habla el retenimiento de la esencia del habla. Así y pese a todo, la esencia del habla se llevaría al habla a su modo más propio. No podemos ya esquivar la cuestión, al contrario, debemos seguir adelante con nuestra suposición y preguntar cuál puede ser la razón por la que pasa tan fácilmente inadvertida el «habla» propia del despliegue del habla. Presumiblemente, parte de la razón reside en el hecho de que los dos modos eminentes del decir, la poesía y la filosofía, no han sido propiamente buscados, esto es, no han sido buscados en su mutua vecindad. Pero bien se habla a menudo de poesía y pensamiento. Esta frase se ha convertido en una fórmula vacua y monótona. Tal vez la «y» en «poesía y pensamiento» adquiere su plena significación y determinación si penetra en nuestras mentes que la «y» podría significar la vecindad de poesía y pensamiento.

De entrada, exigiremos inmediatamente una explicación de lo que se supone significa «vecindad», y con qué derecho se habla y puede hablarse de ella. Vecino *(Nachbar)*, como la propia palabra dice, es uno que habita en proximidad *(Nähe)* y junto a otro. Este otro deviene así él mismo vecino del uno. La vecindad es de este modo la relación que resulta del hecho de que uno se establece en la cercanía del otro. La vecindad es el resultado, es decir, la consecuencia y el efecto del hecho de que uno viene a establecerse frente al otro. En consecuencia, la frase relativa a la vecindad entre poesía y pensamiento quiere decir que ambos habitan frente a frente, que uno se ha establecido frente a otro, que uno ha venido a la proximidad del otro. Esta indicación sobre lo característico de la vecindad se mueve en un modo de hablar figurativo. ¿O acaso estamos ya diciendo algo pertinente sobre la cuestión? ¿Qué quiere realmente decir «un hablar figurativo»? Prestos estamos con una respuesta sin pensar que no podemos basarnos en ella como forma fiable mientras permanezca indeterminado lo que es hablar y lo que es figurativo y en qué modo el habla habla en imágenes e incluso si habla así. Consecuentemente aquí lo dejamos todo ampliamente abierto. Mantengámonos en lo que es más necesario, en la búsqueda de la vecindad entre poesía y pensamiento; esto significa ahora: el en-frente-mutuo *(Gegeneinander-über)*.

Afortunadamente, no precisamos ni buscar la vecindad ni ir a su encuentro. Ya nos hallamos y nos movemos en ella. Nos habla el poema del poeta. Ante él hemos esbozado algunas reflexiones si bien en una aproximación cruda.

Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Es lo que dice la renuncia del poeta; y decíamos que aquí salía a relucir la relación entre cosa y palabra; añadíamos, además, que «cosa» denominaba aquí cualquier ente que de algún modo está presente. Por lo demás, decíamos acerca de la «palabra» que no sólo se hallaba en una relación con la cosa, sino que la palabra es lo que primero lleva esta cosa, en tanto que ente, a este «es»; que la palabra es lo que la mantiene allí, la sostiene y, por así decirlo, la provee del sustento para ser cosa. Acorde a ello,

decíamos que la palabra no sólo tenía una relación con la cosa, sino que la palabra «sea» propiamente lo que tiene *(hält)* y retiene *(verhält)* la cosa como cosa; que la palabra sea lo reteniente *(Verhaltende)*, es decir la relación *(Verhältnis)* misma.

A muchos les puede parecer superfluo lo que aquí se ha pensado acerca del poema y puede considerarse inoportuno y forzado. Pero la cuestión de la que aquí se trata, en la vecindad de la experiencia poética con la palabra, es encontrar una posibilidad para una experiencia *pensante* con el habla. Esto quiere decir ahora y antes que nada: aprender a prestar atención a la vecindad misma en la que habitan la poesía y el pensamiento. Pero, cosa extraña – la vecindad misma permanece invisible. Lo mismo sucede en nuestras vidas cotidianas. Uno vive en ella y se hallaría perplejo si tuviera que decir en qué consiste la vecindad. Pero esta perplejidad sólo es un caso particular, y quizá destacado, de aquella antigua y vasta perplejidad en la que se halla siempre y en todas partes nuestro pensamiento y nuestro decir. ¿A qué perplejidad nos referimos? A ésta: no estamos en situación – o si lo estamos es sólo raras y escasas veces – de hacer la experiencia puramente, y en sus propios términos, de una relación que rige entre dos cosas, entre dos esencias. Nos representamos inmediatamente la relación a partir de lo que cada vez está en relación. Comprendemos poco de cómo, a través de qué y desde dónde se da esta relación y cómo es en tanto que tal. Así, es sin duda correcto representarse la vecindad como relación. Esta representación también es adecuada a la vecindad de poesía y pensamiento. Pero esta representación no nos indica nada sobre si es la poesía la que se instala en la vecindad del pensamiento o, por el contrario, el pensamiento el que se instala en la vecindad de la poesía, o bien si cada uno se ha ido a la vecindad del otro. La poesía se mueve en el elemento del decir, lo mismo que el pensamiento. Cuando reflexionamos acerca de la poesía, nos hallamos a la vez en el mismo elemento donde se mueve el pensamiento. Así y todo, no podemos decidir aquí de manera definitiva si la poesía es, en lo propio, una forma del pensamiento o si el pensamiento es, en lo propio, una forma de la poesía. Permanece oscuro para nosotros a través de qué se determina su verdadera relación y de qué origen procede propiamente lo que, bastante a la

ligera, llamamos lo propio *(das Eigentliche)*. Pero – cualquiera que sea el modo mediante el cual dejamos venir a nuestras mentes la poesía o el pensamiento – cada vez se nos ha acercado el uno y mismo elemento: el decir, tanto si le prestamos atención como si no.

Aún más: poesía y pensamiento no sólo se mueven en el elemento del decir, sino que además deben su decir a las múltiples experiencias con el habla, experiencias apenas atendidas por nosotros y, aún menos, recogidas. Allí donde ha tenido lugar, se ha hecho sin la adecuada visión de aquello que nos concierne cada vez más en nuestra presente reflexión: la vecindad de poesía y pensamiento. Presumiblemente, esta vecindad no es una mera consecuencia provocada por el hecho de que poesía y pensamiento entran en una relación de frente a frente; porque, ya de entrada, ambos se pertenecen mutuamente, incluso antes de poder alcanzar un en-frente-mutuo *(Gegen-einander-über)*. El decir es el mismo elemento para poesía y para pensamiento; pero para ambos es todavía, o es ya, «elemento» de modo distinto que el agua para los peces o el aire para el pájaro; de tal modo que debemos dejar de hablar de elemento en la medida en que el decir no sólo «porta» la poesía y el pensamiento y no sólo ofrece el ámbito que mensuran.

Todo esto es ciertamente fácil decirlo o expresarlo, pero es difícil, sobre todo para nosotros contemporáneos, hacer la experiencia de ello. Lo que intentamos pensar bajo el nombre de vecindad entre poesía y pensamiento está muy lejos de ser un mero inventario de relaciones representadas. Esta vecindad gobierna en todas partes nuestra estancia sobre esta tierra y el caminar en ella. Pero al convertirse el pensamiento actual más decidida y exclusivamente en un calcular, instrumentaliza todas las posibles fuerzas e «intereses» disponibles para calcular cómo podrá el hombre instalarse próximamente en el espacio cósmico vaciado de mundo *(weltlos)*. Este pensamiento está a punto de abandonar la tierra como tal tierra. En tanto que cálculo persigue frenéticamente y con velocidad creciente la conquista del espacio cósmico. Este pensamiento es ya por sí mismo la explosión de un poder que podría aniquilarlo todo en la nada *(Nichtige)*. El resto, todo lo que deriva de semejante pensamiento, los procesos técnicos del

funcionamiento de las maquinarias de destrucción, no sería más que el último y sombrío punto final: la locura que acaba en el sinsentido. Ya en la temprana fecha de 1917 Stefan George dice, en su gran oda *La Guerra,* escrita durante la primera guerra mundial: «Éstos son los signos de fuego – no la noticia» *(Kunde). (El Nuevo Reino,* pág. 29).

La tentativa de ver propiamente la vecindad de poesía y pensamiento nos ha llevado ante una peculiar dificultad. Si la dejáramos pasar sin reflexionar, dejaríamos en lo turbio el camino recorrido por estas conferencias y el andar mismo en este camino. La dificultad se refleja en aquello que ya nos ha rozado en la primera conferencia y que ahora, en ésta, viene a nosotros de frente.

Cuando escuchamos al poeta y, a nuestro modo, reflexionamos acerca de lo que dice su renuncia, nos hallamos ya en la vecindad de poesía y pensamiento a la vez que no nos hallamos en ella, esto es, en el sentido de que no hacemos la experiencia de la vecindad como tal. Todavía no estamos encaminados hacia ella. Aún debemos retornar, dirigir nuestros pasos a donde ya nos encontramos propiamente. El retorno tranquilo a donde ya nos encontramos es infinitamente más difícil que los apresurados viajes hacia allá donde aún no estamos, ni estaremos jamás, excepto, tal vez, como monstruosas criaturas de la tecnología adaptadas a las máquinas.

El paso atrás a la localidad de la esencia humana requiere algo distinto que el progreso – el paso adelante – hacia el mundo de las máquinas.

Retornar adonde (propiamente) ya nos hallamos, así es como debemos andar en el camino del pensamiento que es ahora necesario. Si atendemos a la peculiaridad de este camino, desaparece la semblanza de un enredo que, de entrada, molesta. Hablamos *sobre* el habla cuando, en realidad, ya dejamos que el habla, *desde* ella misma, nos hable, ella misma en sí, diciéndonos su esencia. Por ello no debemos interrumpir prematuramente el diálogo iniciado con la experiencia poética del habla por temor a que el pensamiento no le deje alcanzar a la poesía sus propias palabras y lo arrastre todo al camino del pensamiento.

Debemos atrevernos a andar a lo largo y a lo ancho de la

vecindad con el poema y la estrofa final en la que se recoge el poema. Procuramos escuchar de nuevo lo que se dice poéticamente. Tenemos una presunción de lo que podría ser exigido del pensamiento y comenzamos con esto.

Así aprendí triste la renuncia:
Ninguna cosa sea donde falta la palabra.

Volvemos a escribir de nuevo el verso de modo que suene como una enunciación, incluso como una tesis doctrinal: Ninguna cosa es donde carece de palabra. Una cosa es solamente cuando no falta la palabra, cuando la palabra *es*. Con todo, si la palabra es, ella misma debe también ser una cosa; porque «cosa» indica aquí cualquier cosa que de algún modo es: «Sueño o prodigio de la lejanía». ¿O acaso podría ser que la palabra, cuando habla, no es, en tanto que palabra, una cosa; en nada parecido a lo que es? ¿Es la palabra una nada? ¿Cómo puede entonces ayudar a la cosa a ser? Lo que otorga ser, ¿no debe él mismo «ser» – tanto más y antes que nada – más que todas las cosas que son? En esta perspectiva debe presentársenos la cuestión mientras calculemos, esto es, mientras computemos el fundamento suficiente para algo que es, que dé razón del ente como consecuencia del fundamento, como su efecto, y que satisfaga así nuestra modalidad de la representación. De este modo, si la palabra debe conferir el «es» a la cosa, debe ella misma ser anterior a toda cosa, o sea, ser ella misma inevitablemente una cosa. Nos encontraríamos entonces en la situación en que una cosa, la palabra, confiere ser a otra cosa. Pero, dice el poeta: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra». Palabra y cosa son diferentes, incluso están separadas. Creemos entender al poeta a la primera audición, pero, por así decirlo, no hemos rozado apenas reflexivamente el verso cuando lo dicho por él se diluye en la oscuridad. La palabra, que no es en sí misma cosa alguna, ningún algo que «es», se nos escapa. Parece que aquí sucede lo mismo que con la joya en el poema. ¿Se refiere, acaso, el poeta con la «rica y delicada joya» a la palabra misma? En este caso, Stefan George, con la intuición poética de que la palabra misma no es una cosa, le habría pedido a la Norna que le diera la palabra para la joya, es decir, para la palabra. Pero la diosa del des-

tino le hace saber: «Sobre el fondo profundo nada así descansa».

La palabra para la palabra no puede encontrarse en ningún lugar donde el destino *(Geschick)* obsequia con el habla que nombra e instituye lo existente para que lo sea y como tal ente brille y florezca. La palabra para la palabra – un tesoro, en verdad – sin embargo, no puede ser ganada para el país del poeta; pero ¿y para el pensamiento? Cuando éste intenta seguir reflexivamente tras de la palabra poética se hace patente esto: la palabra, el decir, no tiene ser. Pero nuestro acostumbrado modo de representarnos las cosas se resiste a semejante noción. Después de todo, cada cual ve y oye palabras en escritura y en sonido. Las palabras son; pueden ser como cosas, asequibles a nuestros sentidos. Para ofrecer el ejemplo más crudo, basta con abrir un diccionario. Está lleno de cosas impresas. En efecto, lleno de términos pero de ninguna palabra. Pues la palabra por la que las palabras advienen a la palabra, ningún diccionario puede asirla ni cobijarla. ¿Adónde pertenece la palabra y adónde el decir?

Así, la experiencia poética con la palabra nos hace seña de un modo significativo. La palabra – ninguna cosa, ningún ente; en cambio, tenemos un entendimiento de las cosas cuando para ellas se halla disponible la palabra. Entonces la cosa «es». Con todo, ¿qué hay del «es»? La cosa es. ¿Sería el «es» mismo también una cosa, sobrepuesta a otra; puesta sobre ella como un gorro? No encontramos en parte alguna el «es» como cosa cuando lo buscamos en una cosa. Al «es» le sucede lo mismo que a la palabra. Ni ella ni el «es» pertenecen a las cosas que son *(die seienden Dinge)*.

Repentinamente nos despertamos de la somnolencia de opiniones apresuradas y entrevemos algo otro.

En lo que la experiencia poética con el habla dice de la palabra, entra en juego la relación entre el «es», que no es propiamente, y la palabra, que se halla en la misma situación, o sea, que no es ningún ente.

Ni al «es» ni a la «palabra» le corresponde la cosidad *(Dingwesen)*, el ser, y menos todavía a la relación entre el «es» y la palabra, a la cual le está encomendado asignar en cada caso concreto un «es». Aun y así, ni el «es» ni la palabra y su decir pueden arrojarse al vacío de la mera nada. ¿Qué es lo que mues-

tra la experiencia poética con la palabra cuando el pensamiento va en derredor suyo? Apunta a lo digno de pensar, a lo memorable que, aunque de modo velado, ha sido encomendado al pensamiento desde antiguo. Muestra aquello que hay pero que, pese a todo, no «es». La palabra también pertenece a lo que hay, pese a todo, quizás no sólo «también» sino ante todo, de tal manera que en la palabra, en su esencia, se oculta aquello que da. Si pensamos rectamente, nunca podremos decir de la palabra: ella es, sino: ella da *(es gibt)*, no en el sentido de que «se den» palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante *(das Gebende)*. ¿De qué hace don? De acuerdo con la experiencia poética y según la más antigua tradición del pensamiento, la palabra da: el ser. Entonces, pensando, deberíamos buscar en el «ella, que da» *(«es, das gibt»)* la palabra como la donante misma, sin estar ella jamás dada.

Estamos familiarizados con el término *es gibt*, en múltiples usos, tal como: *«es gibt an der sonnigen Halde Erdbeeren»,:* (hay fresas en la ladera soleada), *il y a:* hay, allí, fresas; pueden encontrarse como algo que está allí, en la ladera. En nuestra presente reflexión el término está utilizado de modo distinto. No lo entendemos en el sentido de *Es gibt*, ello da, sino ella, la palabra, da... De este modo, se desvanece del todo el fantasma del «ello» que muchos temen, con razón, pero lo que es digno de pensar permanece, es más, sólo así llega a la luz relumbrante. Esta simple e inasible situación que denominamos por la frase: Ella, la palabra, da – se revela como lo que es propiamente digno de pensar pero para cuya determinación faltan aún en todas partes las medidas y referencias. Tal vez las conozca el poeta. Pero su poesía ha aprendido la renuncia, aunque sin perder nada por ella. Sin embargo y pese a todo, la joya se le desliza. Cierto. Pero se desliza en el sentido de que la palabra le es denegada. La denegación es la retención *(Vorbehalt)*. Precisamente en esto aparece el sorprendente poder propio de la palabra. La joya no se deshace en modo alguno en una nada inservible. La palabra no se hunde en la llana imposibilidad del decir. El poeta no abdica de la palabra. Es cierto que la joya se retira a lo misterioso y sorpredente que nos asombra. Por ello y tal como dice la introducción a *El Canto*, el poeta aún medita ahora todavía más que

antes: aún está estructurando – en concreto a un decir – de otro modo que antes. Canta cantos. El primer canto que canta, que permanece sin título, canta nada menos que el secreto intuido de la palabra que, al denegarse, nos acerca su esencia retenida. El canto canta el secreto de la palabra sorprendiéndose, esto es, cuestionándose poéticamente, en tres estrofas de tres versos cada una:

¿Qué audaz ligero paso
Anda por el reino más propio.
Del jardín de hadas de la ancestra?

¿Qué invocación envía
El sonador con clarín plateado
A la durmiente espesura del Decir?

¿Qué secreto aliento
De la recién desvanecida melancolía
Se insinúa por el alma?

Stefan George escribe normalmente todas las palabras en minúsculas, con excepción de las que inician cada verso.[1] Llama la atención que en este poema hay una sola palabra que se inicia con mayúscula. Se encuentra al final de la estrofa central y dice: *Sage*, Decir. El poeta podía haber intitulado el poema «El Decir». No lo hizo. El poema canta la misteriosa proximidad del prevalecer de la palabra que permanece ausente en la lejanía. En el poema se dice algo muy distinto de manera diferente – y sin embargo se dice lo Mismo que en lo pensado a propósito de la relación entre el «es» y la palabra que no tiene naturaleza de cosa.

¿Qué hay ahora de la vecindad entre poesía y pensamiento? Nos hallamos perplejos entre dos modos enteramente distintos del decir. En el canto del poeta la palabra aparece como lo que es misteriosamente sorprendente. La meditación pensante, atenta a la relación entre el «es» y la palabra como no-cosa, llega ante algo

1. En alemán todos los sustantivos se escriben con la letra inicial en mayúscula (T).

memorable, digno de ser pensado, y cuyos rasgos se pierden en lo indeterminado. Por un lado, el canto donde el misterio aparece en la plenitud del decir cantante; por el otro, lo que es digno de pensar en un decir apenas determinable, pero, en cualquier caso, no un decir cantante. ¿Es ésta una vecindad en la cual poesía y pensamiento conviven en una proximidad? Parecerá, más bien, que no pueda imaginarse vecindad más divergente.

Pero quisiéramos familiarizarnos con la suposición de que la vecindad entre poesía y pensamiento está ocultada en esta extrema divergencia de sus decires. Esta divergencia es su verdadero en-frente-mutuo.

Debemos abdicar de la opinión de que la vecindad entre poesía y pensamiento se agota en la turbia y vociferante amalgama de ambos modos del decir, donde cada uno se apropia de aspectos inciertos del otro. Aquí y allá puede, a veces, parecerlo. Pero en verdad, y en virtud de su esencia, a la poesía y al pensamiento los mantiene separados una delicada aunque luminosa diferencia, cada uno sostenido en su propia oscuridad: dos paralelas, en griego παρὰ ἀλλήλω, la una al lado de la otra; una frente a otra, trascendiendo, sobrepasándose cada uno a su modo. Poesía y pensamiento no están separados si por separación se entiende: relegado a no poder sostener relación alguna. Las paralelas se entrecruzan en el in-finito. Allí se entrecruzan en un cruce que no hacen ellas mismas. Por este cruce están primeramente cortadas, esto es, dibujadas al designio de su esencia vecinal. Este dibujo es el trazo *(Riss)*. Traza abriendo de golpe la poesía y el pensamiento a su mutua proximidad. La vecindad entre poesía y pensamiento no es el resultado de un proceso por el que poesía y pensamiento vendrían – no se sabe de donde – primeramente a juntarse, originándose de este modo una proximidad, una vecindad. La proximidad que aproxima es el advenimiento apropiador *(Ereignis)* mismo, desde el cual poesía y pensamiento están remitidos a lo propio de su esencia.

Sin embargo, si la proximidad de poesía y pensamiento es la del decir, entonces nuestro pensamiento llega a la suposición de que el advenimiento apropiador prevalece como aquel Decir donde el habla nos dice su esencia. Su consentimiento no divaga en la vaciedad. De hecho, ya ha dado en la meta. ¿A quién sino al

ser humano? Porque el ser humano sólo lo es en la medida en que es prometido al decir confiador del habla; en que está puesto en uso y necesitado para el habla, para hablar el habla.

III

Las tres conferencias están al servicio de la tentativa de conducirnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla. La primera conferencia presta oído a una experiencia poética con la palabra. Piensa la experiencia. Al pensarla así se halla ya dentro de la vecindad de poesía y pensamiento. En esta vecindad se mueve de un lado a otro.

La segunda conferencia piensa el camino de este movimiento. Para el pensamiento actual, que es representativo y que, desde todo punto de vista, obtiene su forma del cálculo técnico y científico, el objeto de conocimiento es asunto del método. Y, de hecho, el método es la consecuencia más extrema de la degeneración de lo que es un camino.

Para el pensamiento meditativo, en cambio, el camino pertenece dentro de lo que llamamos región *(Gegend)*. Para decirlo de modo alusivo, la región – entendida como lo que viene-en-contra *(Gegnende)* – es el Claro *(Lichtung)* dador de lo libre donde lo esclarecido *(Gelichtete)*, junto con lo que se oculta, llegan al espacio libre *(Freie)*. Lo dador de lo libre de la región que a la vez cobija es la puesta-en-camino *(Be-wëgung)* donde son dados los caminos que pertenecen a la región.

El camino, pensado en su amplitud, es lo que nos permite llegar *(gelangen)*, esto es, llegar a aquello que tiende *(langt)* hacia nosotros, y que nos de-manda *(be-langt)*. Sin embargo, entendemos el verbo *belangen* sólo en su sentido habitual que dice: demandar a alguien, someterlo a interrogatorio. Pero podemos también entender *Be-langen* en un sentido elevado: concernir, llamar, tomar bajo custodia, guardar *(be-langen, be-rufen, be-hüten, be-halten)*. El *Be-lang*, la De-manda: lo que alcanza a nuestra esencia, la solicita y la deja así llegar adonde pertenece. El camino es lo que nos deja llegar a aquello que nos de-manda. Podría parecer que al pensar de este modo el *Be-lang*, la De-man-

da, estamos manipulando el habla arbitrariamente. Es, en efecto, una arbitrariedad si se mide la De-manda según lo que vulgarmente se entiende por esta palabra. Pero lo que da la medida del empleo meditativo de la palabra no puede ser lo que comúnmente se representa la opinión vulgar, sino lo que la riqueza oculta del habla se reserva para de-mandarnos desde ella para el decir del habla. Sólo la región como tal da caminos. Ella en-camina *(be--wëgt);* hace don de camino. Nosotros entendemos la palabra *Be--wëgung,* puesta-en-camino, ante todo en el sentido de: primeramente dar e instituir caminos. *Bewegen,* mover, se entiende habitualmente como hacer que una cosa cambie su lugar, que crezca o decrezca y, por lo general, que se modifique. Pero *be-wëgen,* en-caminar, significa: dotar la región de caminos. En el dialecto alemánico antiguo el verbo *wëgen* puede significar: abrir un camino, p.e. a través de un paisaje profundamente cubierto por la nieve.

Wëgen y *Be-wëgen* como la preparación del camino *(Weg-bereiten)* y el camino como un dejar-llegar, se originan en la misma fuente a cuyo flujo pertenecen los verbos *wiegen* (balancear para sopesar o mecer), *wagen* (atreverse) y *wogen* (ondear). La palabra «camino» es probablemente una palabra inaugural del habla; palabra que habla y se dirige al hombre meditativo. La palabra rectora en el pensamiento poético de Laotse se llama Tao y, «en propiedad», significa camino. Pero al representarnos el camino fácilmente de modo superficial como el recorrido que une dos lugares, en la precipitación se ha considerado inadecuada nuestra palabra «camino» para nombrar lo que dice Tao. Por ello se traduce Tao por razón, espíritu, *raison,* sentido, *logos.*

Con todo, el Tao podría ser el camino que lo en-camina todo; aquello a partir de lo que sólo estamos en condiciones de pensar lo que quisieran decir desde su propia esencia razón, espíritu, sentido, logos. Tal vez se oculte en la palabra «camino», Tao, el secreto de todos los secretos del Decir pensante, si dejamos que estos nombres regresen a lo que dejan en lo no dicho y si somos capaces de este «dejar». El poder enigmático del actual dominio del método tal vez provenga – aún y sobre todo – del hecho de que los métodos no son, después de todo, y sin menosprecio de su eficacia, más que aguas residuales de un gran río

oculto: el camino que todo lo en-camina; el camino que a todo traza su vía. Todo es camino.

Las conferencias están en camino dentro de la vecindad de poesía y pensamiento; en camino con la mirada puesta en la posibilidad de hacer una experiencia con el habla.

Con ello presumimos que la vecindad indicada es el lugar que da lugar a la experiencia de lo que hay del habla. Aquello que da lugar y permite, nos da una posibilidad, esto es, lo que posibilita. La posibilidad entendida así, lo posibilitante, dice más y dice otra cosa que la simple suerte.

La tercera conferencia quisiera llevarnos propiamente ante la posibilidad, es decir, ante lo que haría posible que tuviéramos una experiencia con el habla. Lo que es necesario aquí no es sólo que permanezcamos en el camino emprendido dentro de la vecindad de poesía y pensamiento. En esta vecindad debemos dirigir nuestra mirada en derredor por si nos da a ver y cómo nos da a ver lo que transforma nuestra relación con el habla. Pero del camino que debe llevarnos hasta aquello que posibilita se ha dicho que conducía sólo allí donde ya nos hallamos. El «sólo» no indica aquí una limitación sino que señala la pura simplicidad de este camino. El camino nos deja llegar a lo que nos de-manda y en cuyo ámbito ya nos hallamos. ¿Para qué entonces, podría preguntarse, tan sólo un camino hacia allí? Respuesta: porque allí donde ya nos hallamos, lo estamos de tal modo que al mismo tiempo no estamos allí, en la medida en que aún no hemos alcanzado propiamente aquello que de-manda a nuestra esencia. El camino que nos deja llegar adonde ya nos hallamos requiere, a diferencia de cualquier otro camino, algo que lo acompañe y que alcance ampliamente hacia adelante. Esto que acompaña está contenido en la palabra rectora que hemos indicado de paso, al término de la primera conferencia. No hemos dilucidado todavía el carácter indicador de camino de la palabra rectora. Tampoco era posible que esta dilucidación tuviera lugar. Porque la segunda conferencia debía señalarnos antes propiamente el ámbito al que pertenece el camino; el camino al que hace de séquito la palabra rectora, haciendo señas hacia adelante. Este ámbito se manifiesta en la vecindad de poesía y pensamiento. Vecindad significa: morar en la proximidad. Poesía y pensamiento son modos del decir.

Ahora, a la proximidad que conduce poesía y pensamiento a su mutua vecindad, la llamamos *die Sage*, el Decir. Suponemos que en él reside la esencia del habla. *Sagen, sagan*, decir, significa mostrar: dejar aparecer; liberación luminosa-ocultadora, entendida como ofrecimiento *(lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen...)* de lo que llamamos mundo. El luminoso-velador, enmascarante ofrecimiento del mundo es la naturaleza esencial del decir. La frase rectora para el camino dentro de la vecindad entre poesía y pensamiento contiene una indicación; siguiéndola quisiéramos llegar a la proximidad desde la cual se determina esta vecindad.

La frase rectora dice:

La esencia del habla:
El habla de la esencia.

La frase rectora da la noticia originaria *(Ur-Kunde)* del habla en lo que es. Procuraremos ahora oírla más claramente con el fin de que se haga más «señadora» *(Winkender)* para el camino que nos deja llegar adonde ya estamos de-mandados.

La esencia del habla : El habla de la esencia.

Dos frases separadas por un doble punto, siendo la una la inversión de la otra. Si el conjunto es una frase rectora, entonces el doble punto debe indicar que lo que precede a este signo se abre hacia lo que le sigue. En el conjunto de la frase juega una apertura, un hacer seña que apunta a algo que nosotros, al proceder de la primera frase a la segunda, no suponíamos en esta última, porque esta segunda frase no se agota en absoluto en una simple inversión del orden de las palabras de la primera frase. Si es este el caso, entonces las palabras «esencia» y «habla», a ambos lados del doble punto, no sólo no dicen lo mismo sino que también la forma de la frase es distinta cada vez.

Una dilucidación dentro del marco gramatical, es decir, del representar lógico y metafísico, puede acercarnos notablemente al asunto, si bien no logrará jamás alcanzar la cuestión *(Sachverhalt)* nombrada por la frase rectora.

En la frase que precede al doble punto y que dice «la esencia del habla», el habla es el sujeto, aquello acerca de lo cual debe establecerse lo que es. Esto que algo es, τὸ τί ἐστιν, el «qué es» *(Wassein)*, contiene desde Platón lo que habitualmente denominamos *das Wesen, essentia*, la esencia de una cosa. La esencia así entendida se enmarca en lo que más tarde se denomina *der Begriff*, el concepto, *die Vorstellung*, la representación, con la ayuda de los que nos procuramos y asimos lo que una cosa es. Entendida menos estrictamente, la frase que precede al doble punto dice: lo que el habla es, lo comprendemos cuando entramos allá hacia donde el doble punto, por así decirlo, abre una perspectiva. Esto es el habla de la esencia. En esta frase, «esencia» asume el rol de sujeto al que le es propia el habla. Pero ahora, la palabra «esencia» no significa ya aquello que algo es. Oímos «esencia» como verbo; *wesend*, «esenciante», en el sentido de presente y ausente *(Wesend wie anwesend und abwesend)*. «Esencia» significa perdurar, permanecer. Con todo, la expresión *es west*, es «esenciante», dice más que sólo: esto perdura y permanece. *Es west* quiere decir: esto «esencia» en presencia *(es west an)* y perdurando nos concierne, nos en-camina y nos de-manda. La esencia entendida de este modo nombra lo que perdura *(das Währende)*, lo que viene hacia nosotros y en todo nos concierne porque en-camina. La segunda versión de la frase rectora: «El habla de la esencia» dice, por consiguiente: el habla pertenece a esto que «esencia», es propio a lo que lo en-camina todo como su propiedad más propia. Lo que en-camina toda cosa, en-camina por el hecho de que habla. Con todo, permanece oscuro cómo debemos pensar lo que es «esenciante»; oscuro del todo en qué medida habla lo que es «esenciante», y permanece en lo más oscuro lo que entonces significa *hablar*. Pues es a esto a lo que se dirige nuestra meditación cuando reflexionamos acerca de la esencia del habla. Pero esta reflexión está ya encaminada en un cierto camino, esto es, dentro de la vecindad de poesía y pensamiento. La frase rectora nos hace una seña para la andanza por este camino, pero no da respuesta alguna. Mas, ¿hacia dónde puede hacer seña cuando hace seña? Solamente hacia lo que determina la vecindad de poesía y pensamiento como vecindad. Lo vecinal, el habitar en la proximidad, obtiene su determinación desde la proximidad. Poesía y pensa-

miento, sin embargo, son modos del decir, aún más, son modos eminentes. Si los dos modos del decir deben ser vecinales desde su proximidad, entonces la proximidad misma debe prevalecer por el modo del Decir. La proximidad y el Decir serían entonces lo Mismo. Pensar esto es una severa exigencia. Su severidad no debe en absoluto ser atenuada.

Si lográramos una vez llegar allá hacia donde hace seña la frase rectora, llegaríamos a lo que nos posibilitaría hacer una experiencia con el habla, con el habla que conocemos. Por ello es importante que permanezcamos bajo la indicación que la frase rectora clarificada nos da, haciendo seña, y que podemos describir así:

Aquello que nos viene al encuentro como habla, recibe su determinación desde el Decir, entendido como lo que en-camina todo. Una seña «seña» alejándose de lo uno hacia lo otro. La frase rectora hace seña hacia la experiencia del habla como el Decir, apartándose de las representaciones corrientes del habla.

Las señas «señan» de múltiples modos. Haciendo seña, la seña puede hacer visible aquello hacia donde «seña» de modo tan simple y cumplido que vamos a ello sin equívoco alguno. Pero una seña puede asimismo hacer seña de modo que nos remite primero y por mucho tiempo a lo que tiene de no claro, *(Bedenkliche)* aquello desde donde hace seña, mientras que aquello hacia donde hace seña solo deja suponer que es digno de pensar y para lo que todavía se carece del adecuado modo de pensamiento. La seña que nos da la frase rectora es de esta clase. La esencia del habla nos es tan conocida por múltiples determinaciones, que difícilmente podemos desatarnos de ellas. Pero el desatarse no tolera ningún acto de violencia porque la tradición permanece rica en verdad. Por esto estamos primero requeridos a reflexionar sobre nuestras nociones habituales del habla, aunque sólo sea desde una amplia perspectiva, pero con la visión hacia adelante, hacia donde hace seña la vecindad de ambos modos del decir, la poesía y el pensamiento: a la proximidad entendida como Decir. Se encuentra el habla, cuando se la representa como algo existente, como actividad del hablar, como manipulación de las herramientas del habla: la boca, los labios, la lengua. El habla se revela en el hablar como un fenómeno que ocurre con el hombre. Que se haya hecho la experiencia del habla y se la haya represen-

tado y determinado desde aquí hace ya mucho tiempo, lo atestiguan los nombres que las diversas lenguas occidentales se han dado a sí mismas: γλῶσσα, *lingua, langue, language.* El habla es la lengua. En el segundo capítulo de la historia de los apóstoles, que relata el milagro de pentecostés, el verso 3 y 4 dice:

> καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡς εἰ πυρός... καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις.

La Vulgata traduce: Et apparuerunt illis dispertitae linguae tamquam ignis... et coeperunt loqui variis linguis. Lutero traduce: «Y se les aparecieron lenguas, divididas, como de fuego... y comenzaron a predicar con otras lenguas». De todos modos, no se concibe aquí el hablar como mera locuacidad, sino en la plenitud del πνεῦμα ἅγιον, del sagrado aliento. Esta representación bíblica del habla viene precedida por la caracterización griega del habla en su ser esencial que Aristóteles eleva a figura canónica. El λόγος, el enunciar, se representa inicialmente en los términos del fenómeno fónico del hablar. Aristóteles dice lo siguiente al comienzo de un tratado que más tarde obtuvo el título de περὶ ἑρμηνείας, *de interpretatione,* sobre el enunciar:

«Lo que tiene lugar en el fonar de la voz (los sonidos), son signos de aquello que le acaece al alma como padecimientos y lo escrito (es) signo de los sonidos vocales. Pues del mismo modo que la escritura no es la misma para todos, así tampoco son iguales los sonidos vocales. Pero de lo que éstos (sonidos y letras escritas) son primeramente signos, esto lo son los mismos padecimientos del alma para todos los hombres y las cosas de las cuales éstos (los padecimientos) configuran las representaciones semblantes, son asimismo los mismos.»

Estas frases de Aristóteles constituyen el texto clásico a partir del cual se hace visible la estructura a la que pertenece el habla en tanto que fonación vocal: las letras son signos de los sonidos, éstos de los padecimientos del alma y éstos son, a su vez, signos de las cosas. La vertebración de la estructura está configurada por la relación sígnica. Procedemos ciertamente de manera harto grosera cuando en todas partes hablamos sin mayor determinación de signos, de algo que designa y que, en cierto modo, muestra otra cosa. Aristóteles emplea claramente la palabra σημεία, signo,

pero habla al mismo tiempo de σύμβολα y de ὁμοιώματα.

De lo que ahora se trata es de que tengamos bien presente toda la estructura de la relación sígnica porque ha permanecido canónica, aunque con toda clase de variaciones, para todas las consideraciones posteriores sobre el habla.

El habla se representa desde el hablar, entendido como fonación vocal. ¿Pero no alcanza esta representación algo que a cada instante puede ser verificado como lo esencial en cada lengua? Ciertamente. Así tampoco debe dejarse que se instale la opinión de que pretendemos menospreciar la fonación vocal, que es una manifestación corporal, como lo meramente sensorial del habla, en favor de lo que se denomina el sentido y el contenido significativo de lo hablado y que se honra como lo espiritual, el espíritu del habla. Se trata, más bien, de considerar si en los tradicionales modos de representación de esta estructura se conoce suficientemente el elemento físico del habla, su carácter escrito y fónico; si basta con asociar esta sonoridad solamente al cuerpo entendido en términos fisiológicos y de situarla dentro de los confines metafísicos de lo sensible. La fonación y los sonidos se dejan, sin duda, explicar fisiológicamente como producción de sonidos. Pero permanece abierto si con ello, lo que es propio de los sonidos y de los tonos en el hecho de hablar, está propiamente experimentado y mantenido en vista. Se remite, por lo demás, a la melodía y al ritmo en el habla y con ello al parentesco entre canto y habla. Si con ello no existiera el peligro de representar también la melodía y el ritmo desde el ámbito de la fisiología y de la física, es decir, representarlos en el más amplio sentido a partir de la técnica y del cálculo. Al proceder de este modo se logran sin duda resultados justos, pero presumiblemente nunca lo que es esencial. Es tanto propiedad del habla el hecho de sonar y resonar, vibrar y temblar, como para la palabra hablada del habla el hecho de tener un sentido. Pero todavía es muy torpe nuestra experiencia con este carácter de lo propio, porque en todas partes se entromete la explicación metafísico-técnica que nos impide considerar adecuadamente la cuestión. Sólo el simple hecho de que llamemos *Mundarten*[1] a los distintos modos de

1. *Mundarten* = dialectos. Literalmente: géneros de la boca (T.)

hablar según los territorios, es algo que apenas ha sido pensado. Su diversidad no se fundamenta sólo y primeramente en las diversas formas de puesta en movimiento de las herramientas del habla. En el dialecto, el paisaje, y esto quiere decir la tierra, habla siempre de modo distinto. Pero la boca no es sólo una clase de órgano del cuerpo, entendido como organismo, sino que cuerpo y boca pertenecen al fluir y al crecimiento de la tierra en cuyo seno nosotros, los mortales, florecemos y del que recibimos la autenticidad de nuestras raíces *(Bodenständigkeit)*. Si perdemos la tierra perdemos también las raíces.

Hölderlin, en la quinta estrofa del himno *Germania*, hace decir al águila de Zeus a «la más quieta hija de dios»:

Y secretamente, mientras soñabas, al mediodía
Te dejé, partiendo, un signo de amistad,
La flor de la boca y tú hablabas, solitaria.
Pero también plenitud de doradas palabras enviaste
¡Afortunada! con los ríos y brotan inagotables
A todas las regiones.

El habla es la flor de la boca. En el habla florece la tierra hacia el florecimiento del cielo.

La primera estrofa de la elegía *El paseo al campo* canta:

Por esto yo espero incluso – cuando lo deseado
Comenzamos y es desligada nuestra lengua,
Y hallada la palabra y abierto el corazón,
Y de frente embriagada nazca más alta meditación –
Que a la vez comience nuestra floración con la del cielo,
Y a la mirada abierta ser abierto el Luminoso.

Ustedes mismos deberían, en el contexto de lo que intentan estas tres conferencias, reflexionar acerca de estos versos hasta ver, un día, en qué medida se anuncia aquí la esencia del habla como el Decir, como aquello que todo lo en-camina. Pero hay *una* palabra del poeta que no podemos pasar por alto, la que dice de la palabra, todo y que debemos oír el recogimiento de los versos desde el cual habla.

Se encuentra al final de la quinta estrofa de la elegía *Pan y vino*:

> Así es el hombre; cuando lo bueno está y de dones le provee
> Un dios mismo, no lo conoce y no lo ve.
> Antes debe sufrir; ahora, pero, nombra su más querido
> Ahora, ahora deben nacer palabras para eso, como flores.

Para mejor penetrar estos versos con el pensamiento conviene reflexionar acerca de lo que Hölderlin dice en otra versión de este mismo fragmento que, por lo demás, exige una reflexión todavía más profunda:

> Larga y difícil es la palabra de este advenimiento, pero
> Blanco (luminoso) es el instante. Los servidores de los
> Celestiales son
> Conocedores de la tierra, su paso es hacia el abismo
> Juvenilmente más humano pero aquello en las
> profundidades es antiguo.
> (vid Hellingrath IV^2, anexo p. 322)

De nuevo aparece la palabra en la región, como la región que hace que la tierra y el cielo, el fluir de la profundidad y el poderío de la altura vayan a su mutuo encuentro, que determina la tierra y el cielo como regiones del mundo. De nuevo: «Palabras, como flores».

Nos quedaríamos suspendidos en la metafísica si quisiéramos entender como metáfora esta expresión de Hölderlin en la frase «Palabras, como flores».

Por lo demás, Gottfried Benn dice en su curiosa conferencia *Problemas de la lírica* (1951, p. 16): «Este *como* es siempre una ruptura en la visión, va a buscar, compara, no es un poner primario...» *(primäre Setzung)*, «una disminución de la tensión verbal, una debilidad de la transformación creadora». Esta interpretación puede ser generalmente válida para grandes y pequeños poetas. Pero no es válida para el decir de Hölderlin cuya poesía Gottfried Benn – con toda la lógica de su punto de vista – considera como un «herbario», una colección de plantas secas.

«Palabras, como flores», esto no es «una ruptura en la visión» sino el despertar de la mirada más amplia; aquí no se ha ido a buscar nada sino que la palabra es devuelta al cobijo de la fuente de su origen esencial. Aquí no falta el «poner primario» porque aquí hay un hacer-salir de la palabra desde su inicio; aquí no hay «debilidad de la transformación creativa» sino el suave poderío de la simplicidad de saber oír. El Sputnik es una «transformación creativa», pero el Sputnik no es un poema. A su modo Gottfried Benn se ha dado cuenta de adónde él mismo pertenece. Ha sostenido este conocimiento. Y esto es lo que da peso a su poesía.

Cuando la palabra se denomina la flor de la boca y florecimiento, entonces oímos la resonancia del habla surgir en su sustancia terrenal. ¿Desde dónde? Desde el decir dentro del cual se cumple el dejar-aparecer de mundo. La sonoridad resuena a partir de la resonancia, de la llamada congregadora, que, abierta a lo Abierto, deja aparecer mundo en las cosas. Así, lo resonante de la voz ya no es solamente del orden de los órganos físicos. Está desligado ahora de la perspectiva de una explicación físico-fisiológica de lo que es un mero hecho fonético. Lo resonante, lo terrenal del habla está sostenido en la armonía que entona mutuamente las regiones de la estructura del mundo, haciéndolas jugar las unas hacia las otras. Esta indicación a lo resonante del hablar y su origen desde el decir, se nos presenta inicialmente como oscura y extraña. Y, sin embargo, señala hacia un simple estado de cosas. Lo podemos percibir cuando atendemos nuevamente en qué medida estamos en todas partes caminando en la vecindad de modos del decir. Como tales, la poesía y el pensamiento siempre fueron preeminentes. Su vecindad no les ha caído del cielo, como si, por sí solos, pudieran ser lo que son fuera de su vecindad. Por ello debemos hacer la experiencia de ellos dentro de y desde su vecindad, esto es, desde aquello que determina la vecindad como tal. La vecindad, se ha dicho, no procura primero proximidad sino que la proximidad hace advenir vecindad. ¿Pero qué significa proximidad?

Desde el momento que intentamos meditar esta cuestión, nos hemos comprometido ya a un largo camino de pensamiento. Aquí sólo podemos lograr dar unos pocos pasos. No conducen hacia

adelante, sino hacia atrás, hacia donde ya nos encontramos. Los pasos no constituyen una secuencia progresiva de un ir de esto a lo otro, en todo caso sólo como semblanza externa. Los pasos se juntan más bien en un recogimiento sobre lo Mismo y se juegan a un retorno a lo Mismo. Lo que tiene aspecto de ser disgresión es, de hecho, entrada en la puesta-en-camino propiamente dicha, en la *Bewëgung* desde la que se determina la vecindad. Esto es la proximidad.

Cuando se piensa la proximidad, aparece de inmediato la lejanía. Ambos se hallan en una cierta contraposición como distintas magnitudes de la separación de objetos. La medición de la magnitud se efectúa cuando medimos distancias según su longitud o cortedad. Así, la medición de las distancias medidas está tomada cada vez de una extensión por la cual y a lo largo de la cual se calcula el número de unidades en la distancia medida. Medir algo en base a algo, pasando a lo largo del mismo, esto en griego significa παραμετρεῖν. Las extensiones a lo largo de las que medimos proximidad y lejanía entendidas como distancias, son la secuencia de «ahoras», o sea, el tiempo y el «al lado», «delante», «detrás», «sobre» y «debajo» de lugares «aquí» y «allá», esto es, el espacio. Para el pensamiento calculador el tiempo y el espacio aparecen como parámetros, de la medición de proximidad y lejanía, como estados que dependen de distancias. Pero espacio y tiempo no sirven sólo como parámetros; su esencia queda pronto exhausta en este carácter, cuyas formas seminales se dibujan en el albor del pensamiento occidental, y que en el transcurso de los tiempos se convierte en la representación canónica por medio de este pensamiento.

Las nuevas teorías, esto es, los métodos de medición del tiempo y del espacio – la teoría de la relatividad, la teoría cuántica y la física nuclear – no han cambiado el carácter paramental de tiempo y espacio. Tampoco pueden producir tal modificación. Si lo pudieran, entonces colapsaría por sí misma toda la estructura de las ciencias naturales contemporáneas. Nada augura hoy la posibilidad de tal colapso. Todo indica lo contrario y, ante todo, la carrera por la fórmula matemático-teórica del mundo físico. Con todo, el impulso para esta carrera no surge primeramente de la pasión personal de los investigadores. La naturaleza de éstos

está ya provocada por un reto que domina el pensamiento moderno entero. «Física y responsabilidad» – esto está bien y es importante para la crítica situación contemporánea. Pero siguen siendo una doble contabilidad detrás de la que se oculta una ruptura que no puede ser curada ni por las ciencias ni por la moral – suponiendo siquiera que pueda ser curada.

Pero ¿qué tiene todo esto que ver con la esencia del habla? Más de lo que hoy podamos pensar. De todos modos, algo podemos haber presentido a la vista de la deliberada atribución que entiende la proximidad y la lejanía como formas de medición de distancias en el espacio y en el tiempo entendidos como parámetros.

¿Qué es aquí lo que nos inquieta? El hecho de que así no puede hacerse la experiencia (*erfahrbar*) de la proximidad a la que pertenece la vecindad. Si la proximidad y lo vecinal pudieran ser representados parametralmente, entonces la distancia de la magnitud de una millonésima de segundo y de un milímetro darían la proximidad más cercana a una vecindad – comparada a la cual una distancia de un metro y de un minuto representarían ya la lejanía más extrema. De todos modos, se insistirá en que una relación recíproca espacio-tiempo pertenece a toda vecindad. Dos casas aisladas – en la medida que todavía quedan – separadas por un paseo de una hora a través de los campos, pueden tener la mejor vecindad, mientras que dos casas urbanas que se hallen frente a frente en la misma calle o, incluso, están construidas una al lado de otra, pueden no conocer ninguna vecindad. Por tanto, la proximidad vecinal no reside en la relación espacio-tiempo. Por consiguiente, la proximidad tiene su esencia fuera e independiente de espacio o tiempo. Sin embargo, sería precipitado creer esto. Sólo podemos decir: la proximidad que prevalece en la vecindad no reside en el tiempo ni en el espacio entendidos como parámetros. Pero ¿son espacio y tiempo algo distinto? ¿Puede decirse incluso que son? ¿A qué se debe que el carácter parametral de espacio y tiempo sea obstáculo para la proximidad vecinal? Suponiendo que los parámetros espacio y tiempo debieran suministrar la medida para la proximidad vecinal y crear así la proximidad misma, entonces deberían de entrada contener en sí mismos lo que caracteriza lo vecinal: el en-fren-

te-mutuo de ambos. Tenemos la tendencia a representarnos el en-frente-mutuo de ambos solamente como una relación entre seres humanos. También las conferencias han limitado el en-frente-mutuo de ambos a la vecindad de poesía y pensamiento como modos del decir. Dejaremos por ahora como cuestión abierta si se trata aquí de una limitación o de una liberación de la limitación. Con todo, el en-frente-mutuo de ambos tiene una lejana procedencia, a saber, de aquella amplitud donde la tierra y el cielo, el dios y el hombre se alcanzan. Goethe y Mörike gustaban de emplear la frase en-frente-mutuo, pero no sólo en relación a los seres humanos sino también tratándose de cosas del mundo. Cuando prevalece el en-frente-mutuo, todo, lo uno para lo otro, está abierto, abierto en su ocultación de sí; así, el uno se extiende hacia el otro, se entrega al otro y de este modo todos permanecen ellos mismos; uno está frente al otro como vigilante, custodiándolo, y está por encima de él como aquello que lo vela.

Para hacer la experiencia del en-frente-mutuo de las cosas de este modo, debemos, sin duda, abandonar la mentalidad calculadora. Aquello que en-camina lo vecinal de las cuatro regiones del mundo, lo que deja que se alcancen y los mantiene en la proximidad de su vastedad es la proximidad misma. Ella es el en-caminar del en-frente-mutuo. Llamamos la proximidad, en virtud de lo que en ella en-camina: *die Nahnis*.[1] Esta palabra, *Nahnis*, parece a todas luces artificiosa, pero, de hecho, ha nacido de una experiencia reflexiva de la cuestión que puede repetirse y verificarse, y esta palabra es tan posible como *Wildnis* en relación a *wild* o *Gleichnis* en relación a *gleich*. Lo que constituye lo esencial de la proximidad no es la distancia, sino el en-caminar del en-frente-mutuo del uno y del otro de las regiones de la cuaternidad del mundo. Este en-caminar es la proximidad en tanto que *Nahnis*. Permanece inabordable y está lo más alejada de nosotros cuando hablamos «sobre» ella. Pero espacio y tiempo, entendidos como parámetros, no pueden ni hacer advenir ni pueden medir la proximidad. ¿Por qué no? En la sucesión secuencial

1. *Nahnis* = lo que constituye la esencia misma de la proximidad. La *Nahnis* es la «proximidad vecinal», en el sentido que dilucida Heidegger la *Nachbarschaft*, la vecindad (T).

de «ahoras», entendidos como los elementos del tiempo parametral, un «ahora» no está jamás abierto frente a otro. Esto es tan poco pertinente que, de hecho, ni siquiera podemos decir que en esta sucesión de «ahoras» los que siguen y los que preceden estén mutuamente cerrados el uno frente al otro. Porque el estar cerrado sigue siendo un modo de acercarse o de alejarse del en-frente-mutuo de uno y otro. Esto mismo, en tanto tal, está precisamente exluido del parámetro según el que nos representamos el tiempo.

Lo mismo es cierto de los elementos del espacio, de los números de cualquier orden y de los movimientos, entendidos como intervalos calculados en términos de espacio y tiempo. Nos representamos lo ininterrumpido y la secuencia consecutiva de los parámetros, lo que está medido por ellos, como un continuum. Excluye tan decididamente un en-frente-mutuo de uno y otro de sus elementos que, incluso allí donde encontramos interrupciones, las fracciones no pueden nunca llegar a un en-frente-mutuo de uno y otro.

Si bien el espacio y el tiempo, dentro de su extensión como parámetros, no permiten el en-frente-mutuo de uno y otro de sus elementos, la dominación de espacio y tiempo como parámetros para toda representación, producción y acumulación – los parámetros del mundo técnico moderno – atenta de un modo harto inquietante al gobierno de la proximidad, esto es, a la *Nahnis*, de las regiones del mundo. Allí donde todo está fijado en distancias calculadas, es allí precisamente donde se extiende lo in-distante por la ilimitada calculabilidad de cualquier cosa y se extiende en forma de negación de la proximidad vecinal de las regiones del mundo. En la ausencia de distancia todo viene a ser equi-valente como consecuencia de la sola voluntad de asegurarse la disponibilidad total de la tierra por el cálculo uniformizador. Por ello, la lucha por el dominio de la tierra ha llegado a su fase decisiva. La provocación total a la tierra para asegurarse su dominio tan sólo puede conseguirse ocupando una última posición fuera de la tierra desde la cual ejercer el control sobre ella. La lucha por esta posición, sin embargo, supone la radical conversión de todas las relaciones entre toda cosa a la calculable ausencia de distancia. Esto es la devastación del en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo; la negación de la proximidad. Pero en

esta lucha por el dominio de la tierra, el espacio y el tiempo alcanzan el dominio supremo como parámetros. Con todo – su poder solamente puede desatarse porque espacio y tiempo aún son, ya son, además, otra cosa que los parámetros familiares desde hace tiempo. Su carácter parametral desfigura la esencia de tiempo y espacio. Oculta, sobre todo, la relación de su esencia con la esencia de la proximidad. Por más simples que sean estas relaciones, siempre permanecerán inaccesibles a toda razón calculadora. Allí donde se muestran se resiste el representar corriente a esta visión.

Del tiempo puede decirse: el tiempo temporaliza (*Die Zeit zeitigt*).

Del espacio puede decirse: el espacio espacializa (*Der Raum räumt*).

El modo de representación corriente se irrita al oír hablar así y con razón. Porque se precisa, para entenderlo, de la experiencia pensante de lo que significa *identidad.*

El tiempo temporaliza. Temporalizar significa: madurar, dejar crecer y eclosionar. Lo que viene a tiempo (*das Zeitige*) es lo eclosionado en la eclosión. ¿Qué temporaliza el tiempo? Respuesta: lo que viene simultáneamente a tiempo, lo con-temporáneo (*das Gleich-Zeitige*), o sea, aquello que, del mismo modo unido, eclosiona con su tiempo. ¿Y qué es esto? Lo conocemos desde tiempo, sólo que no lo pensamos desde el punto de vista de la temporalización (*Zeitigung*). Lo con-temporáneo del tiempo es: el haber sido (*Gewesenheit*), la presencia (*Anwesenheit*) y lo que guarda encuentro (*Gegen-Wart*) y que, de costumbre, se denomina futuro. Al temporalizar, el tiempo nos retrae a su triple simultaneidad, aportándonos con ello lo eclosionador de lo con-temporáneo, la igualdad unida de haber sido, presencia y lo que guarda encuentro. Al retraer y aportar el tiempo en-camina lo que lo con-temporáneo espacializa: el espacio temporal (*Zeit-Raum*). El tiempo mismo, en la totalidad de su esencia, no se mueve, reposa en silencio.

Lo mismo puede decirse del espacio que espacializa, que da espacio a las localidades y los lugares: los libera a la vez que los entrega a ellos y asume lo con-temporáneo como tiempo espacial (*Raum-Zeit*). El espacio mismo, en la totalidad de su esencia, no

se mueve, reposa en silencio. El retraer y el aportar del tiempo y el espacializar del espacio – dejando entrar y dejando salir – pertenecen juntos a lo Mismo, al juego del silencio, acerca de lo cual no es posible meditar ahora. Lo Mismo, aquello que mantiene recogido en su esencia al tiempo-espacio, puede llamarse *der Zeit-Spiel-Raum*, el Espacio (de) Juego (del) Tiempo. Lo Mismo del Espacio (de) Juego (del) Tiempo, temporalizando-espacializando, en-camina el en-frente-mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo: tierra y cielo, dios y hombre – el juego del mundo.

La puesta en camino del en-frente-mutuo en la Cuaternidad de mundo hace advenir proximidad, *es* la proximidad en tanto que *Nahnis*. ¿Debería acaso la misma puesta-en-camino llamarse el advenimiento apropiador del silencio?

Ahora bien, esto que se acaba de indicar – ¿dice todavía algo de la esencia del habla? Ciertamente, e incluso en el sentido de lo que han intentado las tres conferencias: llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con el habla y esto de tal modo, que en lo venidero nuestra relación con el habla venga a ser lo digno de pensar.

¿Hemos llegado ante tal posibilidad?

Anticipándonos, hemos determinado el decir. Decir significa: mostrar, dejar aparecer; ofrecimiento de mundo en un Claro que al mismo tiempo es ocultación – ambos unidos como libre-donación. Ahora, la proximidad se revela como la puesta-en-camino del en--frente-mutuo de las unas y de las otras de las regiones del mundo.

Se abre la posibilidad de percibir que – y cómo – el Decir, en tanto que esencia del habla, vibra en retorno a la esencia de la proximidad. Dirigiendo la mirada con tranquila ponderación sobre el entorno, se hace posible ver en qué medida la proximidad y el Decir como lo «esenciante» del habla, son lo Mismo.

Así el habla no es simplemente una capacidad del ser humano. Su esencia pertenece, en lo más propio, a la puesta-en-camino del en-frente-mutuo de unas y otras de las cuatro regiones del mundo.

Se da la posibilidad de hacer una experiencia con el habla, de llegar a aquello que nos tumba, esto es, que transforma nuestra relación con el habla. ¿En qué medida?

El habla en tanto que Decir de la Cuaternidad de mundo, no es ya sólo algo con lo que nosotros, hombres hablantes, tenemos una relación, en el sentido de una relación existente entre hombre y habla. El habla, en tanto que Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones. El habla entretiene, sostiene, lleva y enriquece el en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, las tiene y las custodia mientras él – el Decir – se retiene en sí.

Reteniéndose en sí de este modo, el habla nos de-manda en tanto que Decir de la Cuaternidad del mundo; a nosotros que, como mortales, pertenecemos a la Cuaternidad; a nosotros, que solamente podemos hablar en la medida que correspondemos al habla.

Los mortales son aquellos que pueden hacer la experiencia de la muerte como muerte. El animal no es capaz de ello. Tampoco puede hablar. Un fulgor repentino ilumina la relación esencial entre muerte y habla pero está todavía sin pensar. Puede, sin embargo, hacernos una seña acerca del modo como la esencia del habla nos de-manda y nos retiene así a ella para el caso en que la muerte pertenezca junto a lo que nos de-manda. Suponiendo que lo que pone-en-camino, lo que sostiene las cuatro regiones del mundo en la íntima proximidad de su en-frente-mutuo de unas y otras, tenga su fundamento en el Decir, entonces también es primero el Decir quien hace don de aquello que denominamos con la minúscula palabra «es» y que re-decimos así tras él. El Decir da el «es» al esclarecido espacio abierto a la vez que al amparo de su pensabilidad.

El Decir, como lo en-caminante de la Cuaternidad del mundo, lo congrega todo a la proximidad del en-frente-mutuo y esto sin ruido, tan silenciosamente como el tiempo temporaliza y el espacio espacializa, tan silenciosamente como juega el Espacio (de) Juego (del) Tiempo.

A la invocación silenciosa del recogimiento según el cual el Decir en-camina la relación del mundo, la llamamos el son del silencio. Es: el habla de la esencia.

En la vecindad con el poema de Stefan George oímos decir:

Ninguna cosa sea donde falta (*gebricht*) la palabra.

Observamos que quedaba algo digno de pensar en el poema, a saber: qué significa: una cosa *es*. Digno de pensar se nos hizo al mismo tiempo la relación de la palabra sonante, que redobla en cuanto no falta, con el «es».

Ahora presumiblemente, y pensando en la vecindad con la palabra poética, es posible decir:

Un «es» se da donde se rompe *(zerbricht)* la palabra.

Romper quiere decir aquí: la palabra resonante regresa a lo insonoro, allá desde donde ella es concebida: al son del silencio que, en tanto que Decir, en-camina a su proximidad las regiones de la Cuaternidad del mundo.

Esta ruptura de la palabra es el verdadero paso atrás en el camino del pensamiento.